AUTHOR: HARTMANN, NICOLAI

TITLE: UBER DAS SEINSPROBLEM....

PLACE: MARBURG

DATE: 1908

Master Negative #

91-80191-3

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

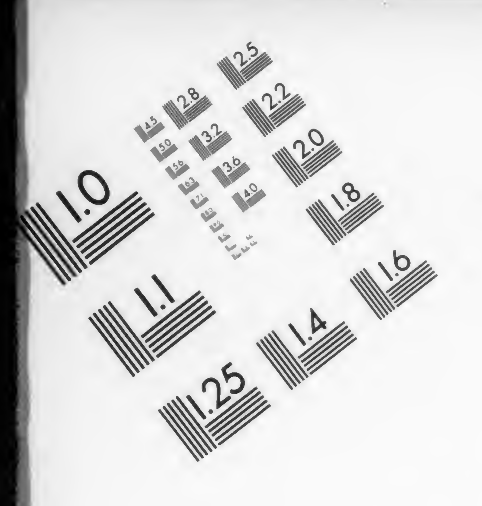
Hartmann, Nicolai, 1882-1950.
Über das seinsproblem in der griechischen philosophie vor Plato... Marburg, 1908.
81 p. 22cm.

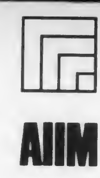
Thesis, Marburg.

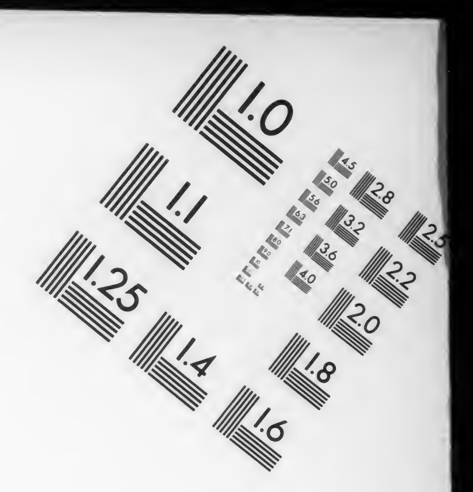
Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 8/26/91 INITIALS ER
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT







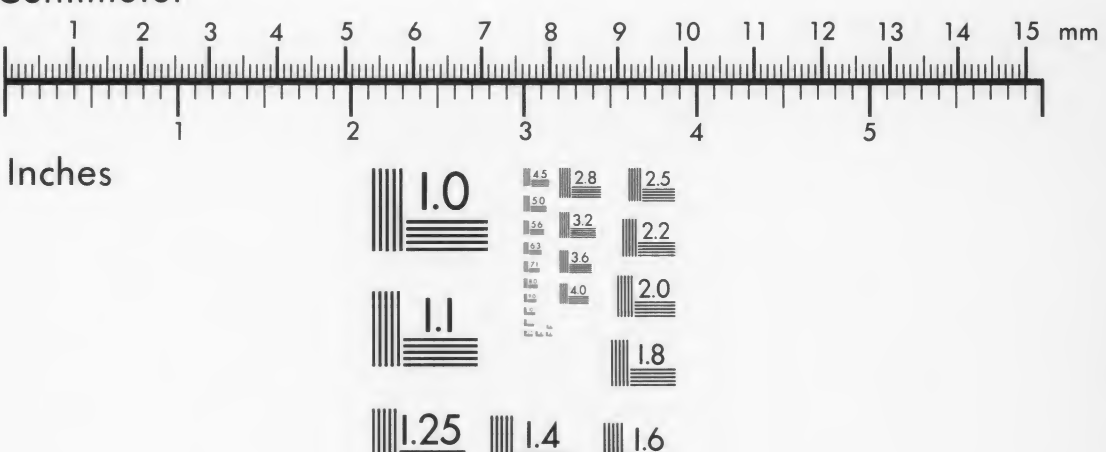
AIIM

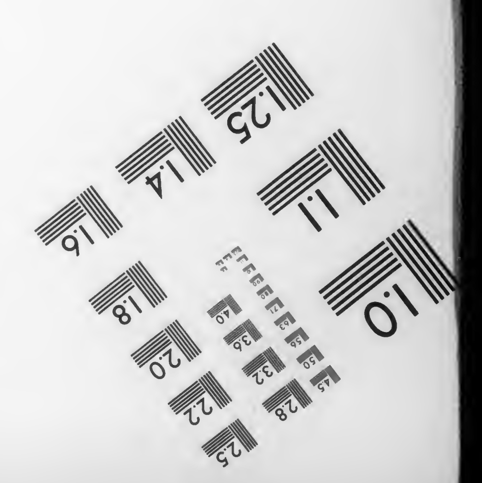
Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202

Centimeter





MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Über das Seinsproblem
in der
griechischen Philosophie vor Plato.

Inauguraldissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Hohen Philosophischen Fakultät der Universität Marburg

vorgelegt von

Nicolai Hartmann
aus Riga.

Marburg
1908.

Angenommen von der philosophischen Fakultät
am 27. Juli 1907.

Referenten:
Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Cohen und Prof. Dr. Natorp.

Die Arbeit bildet den einleitenden Teil einer größeren Schrift, die als Band III der „Philosophischen Arbeiten" (herausgegeben von H. Cohen und P. Natorp) bei Alfred Töpelmann in Gießen erscheinen wird.

In der Platonischen Philosophie treten uns zwei Begriffe entgegen, deren fundamentale Bedeutung wiederholt nachdrücklich hervorgehoben wird, und die gleichsam eine zentrale Stellung gegenüber den anderen Grundbegriffen einnehmen. Das sind die Begriffe des Seins und des Nichtseins. Man hat die Bedeutung dieser Begriffe nicht zu allen Zeiten richtig einzuschätzen gewußt; denn sie steht und fällt mit dem Verständnis der Platonischen Idee. Diese Begriffe sind als Ideen und für die Ideen erdacht. Daher muß man zuvor die methodische Bedeutung der Idee erfaßt haben, um sich in die methodische Bedeutung dieser Begriffe hineinleben zu können. Plato verstand diese methodische Bedeutung dahin, daß die Grundbegriffe zugrunde gelegt werden müßten, um aus ihnen heraus die Möglichkeit gesicherten Wissens einsehen zu können. Aus diesem Gesichtspunkt allein läßt sich auch die Grundkorrelation von Sein und Nichtsein verstehen. Weil Plato in der Idee das Mittel besaß, den Begriffen ihre methodische Seite abzugewinnen, deswegen konnte für ihn diese Grundkorrelation sich in ihrem fundamentalen logischen Werte zeigen.

Diesen Wert verlor sie schon bei Aristoteles wieder. Und zwar mußte auch dieses mit Notwendigkeit geschehen, weil das logische Mittel der Idee verloren ging. Denn ohne dieses gibt es kein Seinsproblem im Platonischen Sinne, d. h. als logische Grundkorrelation. Für Aristoteles sinkt alles das, was bei Plato eine Leistung des Denkens ist, zum Gegebenen herab. Daher wird ihm die Idee zum Dinge — und als solches natürlich verworfen. Das Sein aber, das nicht verworfen werden konnte, wird absolut — im Sinne des Absolut-Gegebenen. Alle vier Seinsprinzipien, die er aufstellt, versteht er in dieser absoluten Gegebenheit. Daher bleibt kein Raum für das Nichtsein. Es muß seinen ursprünglichen Sinn verlieren. Denn es sollte reine Methode sein; dieses rein Methodische aber wird nun verkannt

in ihm. Das Seinsproblem hört auf sich in der unlösbaren Korrelation zu bewegen. Das absolut gegebene Sein bedarf eben nicht des Korrelats.

Wie aber Aristoteles im Ideenproblem bestimmend geworden ist für die Folgezeit, so wurde er es auch im Seinsproblem. Die Versuche der Neuplatoniker, zur Idealität des Seins zurückzukehren, konnten hiergegen nicht dauernden Einfluß gewinnen. Erst die neuere Zeit, die von seiten mathematisch-naturwissenschaftlicher Studien darauf hingewiesen wurde, den Gedanken der Idee aus seiner Vergessenheit wieder auszugraben, konnte auch den alten Seinsgedanken wieder in methodischem Sinne verstehen lernen. Seitdem hat die Geschichte der philosophischen Probleme von Schritt zu Schritt deutlicher und deutlicher auf Plato zurückgewiesen. Und je mehr sich das wissenschaftliche Denken zum Idealismus reinigte, je höher hinauf der methodische Blickpunkt verlegt wurde, desto mehr näherte man sich dem alten Platonischen Grundgedanken. Daher kommt es denn, daß für uns heute im historischen Rückblick kein Denker der Vorzeit dem Kantischen Idealismus so nahe kommt, als der methodisch verstandene Plato.

Dieses Interesse, das wir heute billigerweise wieder an Plato nehmen, zwingt uns aber zugleich, über ihn hinaus zurückzublicken und die historischen Fäden aufzuweisen, an denen sich seine Fragestellung herausarbeitet. Denn Plato ist nicht einer von den Denkern, die den Zusammenhang lösend nach beabsichtigter Originalität suchen, sondern durchaus einer von denen, die ihre Größe der glücklichen Vereinigung aller wertvollsten Errungenschaften verdanken, die das Denken der miteinander streitenden Vorgänger zutage gefördert hat. Jene Begriffe des Seins und des Nichtseins, in deren Korrelation die ganze Reihe der theoretischen Probleme als in der Einheit einer Problemstellung — des Seinsproblems — zusammengeht, sind freilich für ihn wieder etwas ganz Eigenartiges, was sie bei keinem der Früheren gewesen sind. Aber sie sind eben das doch nur dank dem, worin sie geschichtlich wurzeln. Daher lassen sie sich schwerlich auf anderem Wege verstehen, als aus dem heraus, was ihnen bei den Vorgängern als Analogon sowohl des Begriffs als der Fragestellung entspricht.

Und hier wiederum ist es nicht möglich an einem bestimmten Punkte haltzumachen, — etwa bei Demokrit, der Plato im Seinsproblem schon sehr nahe kommt, oder auch nur bei Parmenides, der zuerst das Problem definiert und ihm die Begriffe prägt. Denn ein jeder dieser Denker weist wieder über sich hinaus und zurück auf frühere Stufen, aus denen allein heraus er zu verstehen ist. So müssen wir in unserem Rückgange weiter hinaufgehen, als selbst der Ursprung der Begriffe des Seins und Nichtseins liegt. Es gilt, bis zu den wirklich ersten Anfängen der theoretischen Forschung zurückzugehen und an ihnen die ursprüngliche Problemstellung zu gewinnen, aus der die späteren, entwickelteren Formulierungen letzterdings alle hervorgehen. Damit aber gewinnt die Forschung nach dem Seinsproblem auf dieser frühen, vorplatonischen Stufe ein besonderes, selbständiges Interesse, aus dem allein heraus sich der Versuch rechtfertigen läßt, diese Ursprungsstadien zum Gegenstande einer gesonderten Untersuchung zu machen. Es ist die Aufgabe des Nachweises, wie jene Begriffe des Seins und des Nichtseins, die für den ausgereiften Idealismus bei Plato so durchschlagende Bedeutung gewinnen, zuallererst Begriffe werden konnten, d. h. wie sich die Problemstellung im Laufe ihrer Entwicklung ihre Begriffe selbst erzeugt und formuliert und sie dann weiter hinaus durchführt und reinigt, bis sie schließlich die methodische Spannkraft erzielen, in der das ursprüngliche Problem sich allseitig definieren und erschöpfen läßt. Denn erst von diesem Nachweise aus dürfte sich auch die ganze innere, logische Notwendigkeit dessen verstehen lassen, was Plato diesem ursprünglichen Problem abgewinnt, ja daß überhaupt seine ganze Fragestellung in der Idee keine andere als die dieses ursprünglichen Seinsproblems ist — nur in seiner Ausreifung und Vollendung zur logischen Rechenschaft über sich selbst.

Daß die ältesten Denker nicht gleich vom Sein oder Nichtsein reden, darf uns gegen diesen Gesichtspunkt nicht voreinnehmen. Sie haben nicht die Begriffe, wohl aber ihr vorbegriffliches Analogon, das Problem. Denn das „Seinsproblem“ ist bei den Vorsokratikern von vornherein ein Hauptgegenstand des philosophischen Interesses, man möchte fast sagen, „der“ Hauptgegenstand. Schon in den ersten Schritten des wissenschaftlichen Denkens ist es deutlich enthalten, so unzureichend und nebelhaft sie sich in der Überlieferung darstellen. Man sieht es gerade hier am deutlichsten, wie das menschliche Denken von Hause aus seiner eigenen Natur gemäß auf die Fragestellung des Seins gerichtet ist, und wie das Erwachen des theoretischen Interesses, sowie die Anfänge der Abstraktion und des Bedürfnisses nach Rechenschaft und Begründung nicht

anders als in engster Verknüpfung mit der Fragestellung nach dem Sein auftreten, sich an ihr gleichsam herausschälen und -entwickeln.

Freilich beginnt ja das menschliche Denken weder mit der Philosophie noch überhaupt mit einem theoretischen Interesse. Sondern schon weit hinter diesem zurück liegt das Denken der Mythologie und Dichtung. Auch dieses bekundet ein Suchen. Es hat Probleme und bildet sich Mittel und Wege zu ihrer Lösung. Aber das Typische ist hier gerade, daß das eigentlich theoretische Interesse noch fehlt. Es ist das vorwissenschaftliche Denken. Diesem liegt das Aktuelle, das Praktische näher. Es überwiegt in allen Richtungen und erdrückt durch dieses sein Übergewicht alle von ihm sich lösende Fragestellung. So entwickeln die mythologischen Dichter und Denker ein ganzes System praktischer Lebensweisheit, dem schon unverkennbar hoher sittlicher Gehalt innewohnt; und zur Begründung und Sicherung wird die Götterwelt herangezogen. Aber das Theoretische bleibt in diesem Interessenkreise immer an zweiter Stelle. Wohl wird die Frage nach der Entstehung der Welt aufgeworfen und etwas wie Theorien zu ihrer Beantwortung aufgestellt. Aber diese Kosmogonien stehen nicht um ihrer selbst willen da, sie sind nicht für den Kosmos unternommen, wenigstens nicht nur für ihn. Sondern dahinter stecken dunkle Mächte, die Götter, die der Mensch nicht vernachlässigen darf, wenn er ihrer Rache entgehen will. So ist die Kosmogonie nicht zu trennen von der Deisidaimonie, an der sie mit entspringt. Das Freiwerden des Interesses an der Weltentstehung von dieser Deisidaimonie bezeichnet den Schritt von der Mythologie zur Naturphilosophie. Dieser Schritt vollzieht sich zuerst in der alten Milesischen Schule, die mit Thales beginnt.

Das mythologische Denken freilich löst sich mit dieser Freiwerdung des theoretischen Interesses noch keineswegs auf. Es wird hier noch lange nicht alles, was es an Fragestellung enthält, frei von seinem Banne. Fürs erste ist es nur das Interesse am Sein der Welt und der Dinge, das sich ablöst und gesondert zum Problem wird gemäß der Eigentümlichkeit der Betrachtungsweise, die es fordert. Gerade dieses aber ist es, das den geringeren Teil im Bestande des mythologischen Denkens ausmachte. Der größere, das praktische Interesse, verbleibt dem Mythos noch eine Weile. Erst Demokrit und Sokrates beginnen hier Hand anzulegen — anderthalb Jahrhunderte später.

Aber gerade in der Beschränkung, in der Aussonderung einer bestimmten Gruppe von Problemen, lag die Kraft der ersten Abstraktion. Nur so wurde die Problem-Stellung als solche zuallererst möglich. Die Frage wurde auf den Kosmos eingestellt. Und bis auf die Sophisten blieb alles philosophische Denken in dieser einen Fragestellung. Es war und blieb Forschung nach dem Kosmos, Naturphilosophie, mit Aristotelischem Terminus „Physiologie“. So fruchtbar erwies sich gleich dieser erste Fußbreit festen Bodens, den der philosophische Geist der Rechenschaft dem Mythos abgewann. Diese Zeit der „Physiologen“ ist die erste Entwicklungsperiode des Seinsproblems und zugleich der Philosophie überhaupt. Denn der Kosmos ist das Sein, das sie suchen, und damit zugleich das erste Problem der Philosophie.

Daß aber so das Sein das erste Problem ist, das als solches aufgeworfen und behandelt wird, ist bezeichnend geworden für die gesamte Entwicklungsgeschichte des philosophischen Denkens. Denn nachdem diese Richtung auf das Grundproblem des theoretischen Denkens einmal gewonnen war, mußte sie sich dank ihrer zentralen Stellung gegenüber allen angrenzenden Richtungen auf verwandte Probleme als fruchtbar und leitend erweisen; wie sie denn von Hause aus ihnen methodisch und sachlich übergeordnet war und blieb.

Aber das bedeutet natürlich noch nicht, daß der Seinsgedanke bei diesem seinem frühesten Auftreten auch schon rein und genau fixiert gewesen wäre. Das ist nicht der Entwicklungsgang der Probleme, daß etwa auch gleich der geeignete Begriff zur Hand wäre, in dem das Problem festgelegt werden könnte. Der Begriff will erst erarbeitet sein. Er will gesucht, entdeckt sein. Das Suchen aber braucht ein Leitprinzip, eine Richtung, in der gesucht wird. Diese Richtung wird zuerst festgelegt. Sie ist nichts anderes als das Problem selbst. Und ihre Festlegung ist die Festlegung des Problems. In dieser Arbeit kann der Begriff erst entstehen. Das aber ist ein langer Weg, ein mühevolles Vorwärtsdringen von Schritt zu Schritt. Und die Geschichte der Philosophie lehrt es, wie namentlich in jenen Uranfängen des wissenschaftlichen Denkens der einzelne Philosoph fast ausnahmslos nicht im Stande ist, allein den ganzen Weg vom Problem zum Begriff zu durchmessen. Sondern er leistet sein Bestes, und leistet viel, indem er nur ein Glied in der Kette ist, die vom einen zum anderen hinleitet. Einer wirft die Frage auf — noch unvollkommen und dunkel — und

macht zugleich den ersten Versuch, zu einem Begriff zu gelangen. Aber der Sprung ist zu kurz. Der Versuch kann nicht zureichen, weil das Problem größer, umfassender ist als die versuchte Begriffsbildung. Der nächste sieht diesen Mangel an Korrespondenz ein und macht einen neuen Versuch. Und so geht die Reihe fort, bis es zuletzt einem gelingt, die ganze Weite des ursprünglichen Problems in die Einheit eines Begriffs zu bringen. Dieser Gang der Fortentwicklung läßt sich besonders an jenen Anfängen der Philosophie studieren, in denen noch die Stufen nicht übersprungen werden können, weil es noch an sämtlichen methodischen Mitteln fehlt, und diese selbst erst im Fortgang der Probleme mit entdeckt werden müssen, zum Teil sogar die Probleme selbst sind, um die es sich handelt. Und je tiefer die Probleme liegen, desto lehrreicher wird dieser Prozeß an ihnen, desto mehr verknüpft sich in ihnen Inhalt und Methode, desto mehr muß sich das Problem für seinen eigentümlichen Inhalt auch die eigentümliche Methode herausbilden.

Von keinem jener ältesten Probleme dürfte das mehr gelten als von dem des Seins. Das liegt in der Natur der Sache. Denn das Tiefste und Schwierigste, was die vorsokratischen Denker an Fragestellung aufgeworfen haben, drängt sich in ihm zusammen. Wenn also bei irgendeinem, so muß es bei diesem Problem angezeigt sein, den Begriff vom Problem zu unterscheiden. Deswegen auch wird man sich schwerlich daran stoßen können, wenn wir den Seinsgedanken auch schon auf solchen Stufen suchen, wo von einer begrifflichen Festlegung desselben auch noch nicht entfernt die Rede ist. Der fixierte Seinsbegriff taucht in der Tat erst verhältnismäßig spät auf. Und selbst wo er auftaucht, ist er doch deswegen noch lange nicht rein, d. h. noch lange nicht ausgeschöpft, nicht in seinem Wesentlichsten erfaßt. Sondern der Prozeß geht weiter fort. Er wird zum Prozeß der Verinnerlichung, und der einmal entdeckte Begriff bahnt in sich selbst wieder und wieder neue Entdeckungen an.

So darf man wohl schwerlich behaupten, daß vor Plato jemand das Eigentümliche des Seins in seiner ganzen Tiefe erfaßt habe. Und doch hatte schon Parmenides den Seinsbegriff aufgestellt und ihn für alle Folgezeit in klassischer Weise als den zentralen Grundbegriff alles theoretischen Denkens aufgezeigt, ja ihn sogar als Methode bezeichnet (*ὁδὸς διζήσιος*). Wo also hat der Geschichtsforscher der Philosophie den springenden Punkt zu erkennen? Bei Plato gewiß nicht. Er ist ohne Par-

menides nicht zu verstehen, geschweige denn zu erklären; er steht ganz auf ihm. Aber Parmenides ist nicht zu verstehen ohne seine Vorgänger. Trotzdem er den Seinsbegriff erst bringt, hat doch das Problem, in dem dieser Begriff entsteht, seine Geschichte schon vor ihm. Und er selbst entsteht in dieser Geschichte. Konnte doch Heraklit schon gegen das Sein polemisieren, man möchte fast sagen, gegen den Seinsbegriff. Hatte er ihn etwa antezipiert, ohne ihn doch Begriff zu nennen? In Wahrheit war der Prozeß der umgekehrte. Erst durch die Polemik gegen jenes Etwas, das Begriff werden sollte, konnte dieses zur prägnanteren Umgrenztheit des Begriffs gelangen.

Aber wogegen focht wiederum Heraklit? Mußte er nicht schon etwas Festes, Bestimmtes im Auge haben, wogegen er sich wenden konnte? Etwas, was andere vor ihm schon aufgestellt hatten? Und mußte nicht in diesem Gegenstande seiner Polemik in der einen oder anderen Weise auch schon der Seinsgedanke stecken, da doch diese Polemik eine Seinspolemik war (als welche sie von den Späteren einstimmig bezeichnet wird)?

So ist dem weiteren Rückgange nicht zu entgehen.[1] So sehr man sich bedenklich dagegen verhalten mag, einen philo-

---

[1]) Gleichwohl muß ein solcher Rückgang Bedenken erregen, denn seine Methode ist — wenigstens auf den ersten Blick — nicht einwandfrei. Wie sich nämlich aus dem bereits Gesagten ergibt, und wie es sich im Laufe der Untersuchung mehr und mehr zeigen wird, kommt es dabei vielfach auf ein Tappen im Dunklen, bestenfalls ein Raten heraus. Denn da die Denker vor Parmenides einen Seinsbegriff ja noch nicht kennen, so ist alles Beziehen ihrer Operationsbegriffe auf den Seinsgedanken eine Frage bloßer Interpretation und als solche freilich stark der Willkürlichkeit ausgesetzt. Denn daß man über dem Ausdeuten nicht in ein unkontrollierbares Hineindeuten verfalle, ist eine ebenso unbedingte als im gegebenen Fall heikle Anforderung. Und sie wäre nicht zu erfüllen, wenn es sich um die isolierte Heraushebung einer einzelnen Stufe aus der Entwicklung der Probleme, eines einzelnen Denkers aus der Reihe der am gleichen Problem arbeitenden Köpfe handelte. Solange wir die einzelnen kümmerlich überlieferten Zitate vor Augen haben, sind der Interpretation gewissermaßen die Hände gebunden. Erst ihr Zusammenhang und das unbestreitbar in ihnen sich dokumentierende Fortschreiten ergibt etwas wie eine Methode. Denn so wirft jede folgende, entwickeltere Stufe Licht zurück auf die vorhergehende, und was der spätere Denker aus dem früheren schöpfte, das muß so oder so bei diesem vorhanden gewesen sein, muß sich also — wenigstens durch die Brille des späteren gesehen, in gewissen Grenzen rekonstruieren lassen. So werden wir uns im Verlauf der Untersuchung, besonders bei den frühesten Stadien, in einem steten Rückschlusse be-

sophischen Gedanken dort zu suchen, wo noch kein Begriff von ihm vorliegt, — man kann sich doch vor der zwingenden Notwendigkeit einer historischen Kontinuität nicht verschließen. Diese müßte man aber mit jenem Rückgange zugleich preisgeben. So zweifelhaft daher dem exakten Forscher das Bemühen erscheinen mag, in der Milesischen Schule nach Spuren des Seinsproblems zu suchen, so unumgänglich ist doch gerade diese Vorarbeit für ein volles Verständnis des Seinsbegriffs bei Plato in seiner Entfaltung. Ja in gewissem Sinne dürfte gerade dieses Heraufverfolgen des Seinsgedankens aus den unscheinbarsten Anfängen mit das deutlichste Licht auf seine Tragweite werfen. Denn wo wir nicht das Korrektiv am stetigen Gange eines Problems durch die Stadien seiner Geschichte in Händen haben, bleibt ein Mißverständnis oder eine Unterschätzung systematischer Art immerhin möglich.

Und so können und dürfen wir uns denn der Aufgabe nicht entziehen, schon bei den ältesten Denkern nach dem Seinsproblem auszuschauen. Wenn dieses Verfahren als die Erfindung eines Modernen dastände, so wäre es vielleicht trotz aller seiner Unentbehrlichkeit schwer zu rechtfertigen. Daher ist es wichtig sich gleich hier dessen zu vergewissern, daß schon die frühesten Versuche einer geschichtlichen Würdigung der alten Naturphilosophen sich diese selbe Aufgabe stellten, ja von ihr geradezu ausgingen. Der klassische Ort hierfür ist bei Aristoteles zu suchen. Denn im ersten Buch der Metaphysik führt er eben jene Naturphilosophen als Vorläufer im Problem der *πρώτη φιλοσοφία* vor. Diese aber definiert er als die Wissenschaft vom „Sein als solchem" *(ὄντος ᾗ ὄν)*. Er bezeichnet sie also klar als Vorläufer auf dem Gebiet des Seinsproblems.

finden. Diesen Rückschluß im einzelnen vorzuführen und als solchen zu kennzeichnen, schien mir gleichwohl nicht nötig zu sein, da es den ohnehin verwickelten und beständig rückläufigen Gedankengang nur noch gewundener und unübersichtlicher gemacht hätte. Wer mit der Lage der Dinge vertraut ist, dem wird sich die Doppelseitigkeit des Verfahrens sowieso nicht entziehen. Daß es trotz seiner schweren Handlichkeit das einzig mögliche Verfahren ist, bedarf dann keiner Erklärung mehr. Zudem liegt es in der Eigenart aller historischen Untersuchung schon mit eingeschlossen, daß jede vorhergehende Stufe sich durch die nachfolgende kontrolliert und nötigenfalls korrigiert, so daß eine Darlegung jedes einzelnen Rückschlusses nur eine Verdoppelung des Darzustellenden bedeutete, ohne notwendig auch eine Vertiefung zu sein.

So viel zur Rechtfertigung der Methode, die im nachstehenden zur Anwendung gekommen ist.

In diesem Sinne bezeichnet er Thales als *τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας*. Denn unter der *τοιαύτη φιλοσοφία* versteht er offenbar die Denkweise aller derer, die von der *ἀρχή* ausgingen und noch einen bestimmteren Inhalt für sie suchten (Metaph. 983b). In der *ἀρχή* aber sah er nicht etwa den Anfang, sondern ganz deutlich das Seinsprinzip. Damit kennzeichnet er sowohl Thales als Anaximander als Repräsentanten des Seinsproblems. So sehr er dann auch gegen ihre Versuche, einen Inhalt der *ἀρχή* zu finden, Protest einlegt, es bleibt doch die Fragestellung nach dem Sein, oder vielmehr nach dem Seinsprinzip, die er ihnen als gelungen zugesteht. Und das ist viel. Denn es ist das höchste, was wir von ihnen erwarten dürfen — vielleicht sogar mehr, als man dem Aristoteles ohne weiteres glauben darf.

Und Plato urteilt ganz ähnlich, und das gleichfalls in der Polemik gegen jene Denker, nämlich in einer Polemik, die sich direkt auf das Seinsproblem bezieht (Soph. 242 C f.). Aufs trefflichste charakterisiert er das Verfahren der Naturphilosophen dahin, sie hätten die verschiedensten Prinzipien des Seins aufgestellt, jeder ein anderes, oder auch zwei und mehr, aber darüber, was das Sein selbst sei, rein als solches, darüber gäben sie keine Rechenschaft. Hier vollzieht Plato somit deutlich die Trennung zwischen Seinsproblem und Seinsbegriff. Das erstere erkennt er jenen Philosophen zu, ja er unterstreicht es deutlich als den positiven Gehalt ihres Denkens; sogar Prinzipien führen sie dafür ein, d. h. sie arbeiten an seiner Fortführung. Was er ihnen dagegen abspricht, ist gerade der Begriff, die Rechenschaft über das Sein als solches. Denn eine solche kann freilich nur im Seinsbegriff selbst angestrebt werden.[1]

So urteilen Plato und Aristoteles über die Anfänge des Seinsproblems. Und die Späteren treten in ihre Fußtapfen, d. h. sie fügen kaum etwas Wesentliches hinzu. Dieses Urteil ist denn auch in das historische Bewußtsein späterer Zeiten, ja unserer Zeit ganz übergegangen. Namentlich Aristoteles mit seiner Autorität und durch den Nachdruck der Bestimmtheit, den er hier geltend macht, ist bestimmend geworden auch für manche neuere Darstellung.

So viel Richtiges nun aber auch dieses schwerwiegende

[1]) Allerdings bezieht sich dieses Urteil Platos besonders auf die späteren Vorsokratiker — ganz deutlich etwa von den Eleaten an. Doch fügt er dort, wo er die Letzteren nennt, hinzu: *καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον*, was wohl nur auf Anaximander bezogen werden kann — vorausgesetzt daß überhaupt ein Philosoph gemeint ist.

Zeugnis enthalten mag, es ist doch nicht dazu angetan, sich ihm blindlings hinzugeben und nun etwa zu meinen, daß alles, was sich bei Anaximander auf die ἀρχή beziehe, schon eben deswegen ein Ausdruck des Seinsproblems sei. Manche Bemerkung des Aristoteles selbst dürfte solch einer Auffassung gerade am ehesten widersprechen. Man denke nur daran, wie eng gerade er andererseits das Problem des Thales und Anaximander sich mit seinem *ὑποκείμενον*, oder der ὕλη berühren läßt. Und doch ist er weit entfernt, ihnen volle Einsicht in das Problem der Materie zuzuschreiben. Jene Denker aber waren dem Problem des Seins (in seiner Reinheit) gewiß nicht näher als dem der Materie. Man hat sie denn auch genugsam für Materialisten gehalten. —

Hier liegt also gleich bei Thales eine bedeutende Schwierigkeit vor. Wenn uns berichtet wird, er mache das Wasser zum Prinzip, wie weit darf man da annehmen, daß er schon im Problem des Seins stehe? Die Berichte sagen ausdrücklich, das Wasser sei ihm dasjenige gewesen, „woraus" die Dinge entständen; „ἐξ οὗ" heißt es bei Aristoteles (Metaph. 983b) und Simplicius (phys. 23, 21) und anderen. „ἐξ οὗ" aber ist der stehende Terminus für die Materie.[1] Aristoteles spricht sich aber noch deutlicher aus: von den vier Prinzipien des Seins, die er selbst annimmt, schreibt er den alten Joniern nur eines zu, das ἐν ὕλης εἴδει. Was nun Thales betrifft, so ist es klar, daß das auf ihn durchaus zutrifft. Denn wenn er die ἀρχή im Wasser suchte, so suchte er sie eben in einem Urstoff und dachte sich die Entstehung der Dinge als Modifikationen dieses Urstoffes. So weit steckt also Thales zweifelsohne in einem entschiedenen Materialismus. Aber dieser Materialismus ist ein naiver. Thales erarbeitet sich ihn nicht erst, er gelangt nicht zu ihm; sondern er ist es vielmehr, von dem er ausgeht, von dem er sich schon zu trennen beginnt, indem er die Vielheit der Stoffe, die der Augenschein darbietet, vertauscht gegen die Einheit eines Grundstoffes.

Man darf nicht vergessen, aus welcher Richtung her die Denkweise des Thales stammt. Das philosophische Denken ist ja nicht isoliert auf sich selbst gestellt, zumal nicht in seinen ersten Anfängen. Es kommt vom Mythos her. Und so sehr

[1]) Als fester Terminus scheint es sich von Plato her zu datieren, der im „Timäus" (51 A) das ἐξ ὧν dem von ihm vertretenen ἐν ᾧ gegenüberstellt, um es in dieser Gegenüberstellung abzulehnen.

es auch gerade bei Thales den großen Schritt der Loslösung vom Mythos zustande bringt, es kann sich doch von den Problemen, die dieser herausgearbeitet hat, nicht lossagen. Es muß seine Probleme vielmehr zunächst noch von ihm beziehen und nur in seiner Betrachtungsweise, seinen Methoden, frei werden. Nach der Entstehung der Dinge hatte ja aber auch der Mythos gefragt. Und die Antwort war nicht ausgeblieben, sie konnte nur den denkenden Geist auf die Dauer nicht befriedigen. So kannte schon die Mythologie ein Analogon des Urstoffes, das Chaos. Aus diesem ließ sich auch manches herleiten, und die Kosmogonien hatten Jahrhunderte lang einen bildsamen Stoff an ihm. Aber eins ließ sich aus ihm nicht verstehen, die eigentlich philosophische Frage: nämlich wie es ein Ursprüngliches sein sollte. Mußte es doch vielmehr die ganze Mannigfaltigkeit der Stoffe schon enthalten, also aus ihnen entstanden sein. Das Bewußtwerden dieser Frage dürfte man mit Recht als den springenden Punkt bezeichnen, an dem das erste nicht mehr mythologische, sondern philosophische Problem entsteht. Denn es ist der Ursprungspunkt eines ersten, echt wissenschaftlichen Grundbegriffs, des Begriffs der Einheit. Zwar ist er noch undeutlich und weit entfernt von dem Bewußtsein seiner Begriffsnatur; es ist vielmehr nur das echt philosophische Bedürfnis nach Einheit, das sich hier zuerst als wirksam erweist. Ja es zeigt sich zunächst sogar mehr von seiner negativen Seite: es ist die Ablehnung einer Vielheit, der wissenschaftliche Protest gegen die Vielheit als etwas Ursprüngliches. Da sich nun aber diese Vielheit, die Thales ablehnt, und diese Einheit unbekannter Art, die er fordert, auf das Stoffliche, das „ἐξ οὗ" der Dinge bezieht, so muß es allerdings von ihm gelten bleiben, daß er von allen jenen späteren Problemen, die man auf seinen Gedanken beziehen kann, dem Problem der Materie am nächsten gewesen ist. Dafür kommt er eben vom Mythos her und wurzelt in der Antithese gegen das Chaos. Dieses muß erst einmal zum Wasser werden, um die erste strenge Einheit zu ergeben. So wurde es natürlich die Einheit des Stoffes.

Aber auch das Problem der Materie ist nicht rein bei ihm.[1] Er geht nur aus von ihm. Er strebt aber offenkundig schon

[1]) Diesen Stand der Dinge hat von anderer Seite C. Bäumker beleuchtet und klargelegt (Das Problem der Materie etc., S. 10ff.). Nach ihm wird die Fragestellung nach der Materie weder bei Thales noch bei Anaximander erreicht, weil sie vermischt bleibt mit anderen Fragen, die einer weiteren Problemstellung angehören.

darüber hinaus; wie denn schon bei seinem nächsten Nachfolger die Enge des rein materiellen Standpunktes endgültig verlassen ist. Darum stellt Aristoteles das Wasser des Thales auch nirgends mit seinem *ὑποκείμενον* zusammen. Es ist eben noch nicht das, was er mit der *ὕλη* meinte. Sondern bezeichnenderweise charakterisiert er das Prinzip des Thales bloß als „*ἐν ὕλης εἴδει*", d. i. „in Form der Materie", oder „unter dem Bilde der Materie". Offenbar soll das etwas anderes besagen als die *ὕλη* selbst. Es ist ein weniger fester Begriff mit noch loseren, verschiebbaren Grenzen, das heißt Thales verstand unter seinem Prinzip mehr als bloßen Stoff. Es hatte einen allgemeineren Sinn. Dieser aber dürfte einzig in der Tendenz auf das Sein zu suchen sein. Es ist das größere Problem, das in ihm durchblickt, aber noch verschwommen dasteht — „im Bilde" des kleineren — *ἐν ὕλης εἴδει*.

Zwei Dinge sind es vornehmlich, die hierfür Zeugnis ablegen. Vor allem ist es einleuchtend, daß Thales in der Abstraktion seines Prinzips nicht weit genug vorgeschritten sein konnte, um es als ein rein stoffliches von der bewegenden Kraft als einem zweiten Prinzip zu scheiden. Vielmehr wußte er Stoff und Kraft überhaupt noch nicht zu scheiden, sondern dachte sie beide vereinigt in einem Prinzip.[1] Der Schwierigkeit, die solche Vereinigung in sich schließt, steht er ganz harmlos gegenüber. Er kennt sie nicht. Daher, wenn Aristoteles ihm wie den anderen Joniern vorwirft, sie hätten das bewegende Prinzip ganz außer acht gelassen, so hat er nur halb recht: nämlich sie geben kein eigenes Prinzip dafür. Aber ganz außer acht gelassen haben sie es deswegen eben nicht. Sie haben es noch gar nicht getrennt von dem materiellen Prinzip, konnten es also noch weder hervorheben noch fortlassen. Daß es aber so steht, geht aus den vielen Zeugnissen hervor, daß Thales jenen einheitlichen Stoff, den er als Wasser dachte, zugleich für beseelt gehalten habe, d. h. nüchterner gesagt, er schrieb dem Stoff ausdrücklich Triebkraft, Aktion zu. Hierin zeigt sich bei ihm noch ein starker Rest mythischen Denkens, in welchem ja alle Wirkungen, die sich an materiellen Körpern beobachten lassen, einer Beseeltheit, oder gar Göttlichkeit zugeschrieben werden. Wie dem auch sei, Thales nahm solch eine Aktionsfähigkeit, solch eine bewegende Kraft mit in sein

[1]) cf. Brandis, Gesch. d. Griech.-Röm. Philos. I, 117f. und Kinkel, Gesch. d. Philos. I, 53.

Prinzip auf. Und eben damit ging er aus den Grenzen des Problems der Materie, von dem er ausgegangen war, wieder hinaus und bewegte sich so auf das allgemeinere, ihm noch ganz undeutlich vorschwebende Problem des Seins zu. Denn ein Prinzip, das die Materie und die Bewegungsursache zugleich umfassen sollte, steht dem Seinsbegriff, wie er später aufgestellt wurde, schon um ein gutes Stück näher, als ein reiner Begriff der Materie zu ihm stehen müßte. Gerade die Verschwommenheit und Unumgrenztheit dieses ersten Prinzips kam somit dem Seinsproblem zugute.

Noch einleuchtender wird dieses, wenn man als zweites Argument mit Teichmüller[1] eine Stelle bei Hippolyt (ref. haer. I, 1, 1) heranziehen will, von der es freilich fraglich bleibt, ob sie aus sicheren Quellen schöpft: *οὗτος ἔφη ἀρχὴν τοῦ παντὸς εἶναι καὶ τέλος τὸ ὕδωρ.* Wichtig ist, daß das Wasser hier nicht nur *ἀρχή*, sondern auch *τέλος* genannt wird. Es ist also nach dieser Vorstellung Anfang und Ende — offenbar eines Prozesses. Ähnlich heißt es dann auch bei Aëtius (de plac. phil. I, 3, 1, Doxogr. 276, 5): *ἐξ ὕδατός φησι πάντα εἶναι καὶ εἰς ὕδωρ πάντα ἀναλύεσθαι.* Hiernach dachte sich Thales also schon ein Entstehen und Vergehen der Dinge — aus dem Urstoff hervor und wieder in den Urstoff zurück, — ein Gedanke, der dem späteren vom Kreislauf der Dinge (wie er mit Anaximander beginnt) schon sehr nahe kommt.

Wenn nun aber der Urstoff so die Dinge aus sich hervorgehen läßt und sie wieder verschlingt, zugleich ihr Bewegendes und ihr Gehalt seiend, so ist er, der ewig Eine, das Beharrende gegenüber dem Wechsel der Dinge. Das aber würde in der Sprache der Eleaten gerade ein Sein bedeuten. Denn Sein nennen jene Denker eben das, was ein „Eines" seiner Natur nach ist und als solches notwendig beharren muß. So weit nun Thales von jenem Sein entfernt ist, sein Prinzip ist doch etwas, was sich unter dem Begriff desselben fassen läßt. Er bewegt sich also schon auf dieses Sein zu und tut somit den ersten Schritt auf dem Boden des Seinsproblems. Ja hier sind in nuce schon die Ansätze zu jenem großen Streit zwischen dem Fließen und der Beharrung, in welchem hernach der Seinsgedanke zum Seinsbegriff werden sollte. So dürfte der Anteil des Thales an der Entwickelung des Seinsproblems in der Tat ein höchst bedeutender sein.

[1]) Studien zur Gesch. d. Begriffe, 566ff.

Jedenfalls war er, wenn anders die letztgenannten Gedanken ihm mit Recht zugeschrieben werden dürfen, nicht mehr weit von jener großen Errungenschaft entfernt, die sich für alle Zeiten mit dem Namen Anaximanders verknüpft hat und die in den zwei Schlagworten *ἄπειρον* und *ἀρχή* zusammenzufassen ist. Denn diese Errungenschaft entsteht aufs deutlichste in der gradlinigen Fortführung eben jener Gedanken. Sie hat schon ihre innersten Motive an ihnen. Das Entstehen und Vergehen der Dinge muß seinen Urgrund haben. Es kann nicht gedacht werden ohne diesen. Da es nun aber gedacht werden muß, so muß der Urgrund mitgedacht werden. Dieser Gedankengang, daß für ein Verstehen des Kosmos ein einheitliches Prinzip, d. h. recht eigentlich ein Seinsprinzip, gefunden, erschlossen werden muß, dürfte die gemeinsame Triebfeder und also der bindende Punkt zwischen Thales und Anaximander gewesen sein; wie er denn auch das Leitmotiv bleibt für fast alle Naturphilosophen. Der große Unterschied ist nur vor allem, daß Thales sich noch nicht darüber klar ist, was er an diesem Urgrund, den er fordert, eigentlich hat; er weiß noch nicht, daß es ein Prinzip ist, was er in Händen hält. Wenigstens als Terminus eingeführt wird die *ἀρχή* erst bei Anaximander.[1] Es bedurfte noch einer neuen, größeren Abstraktion, um den Charakter des Prinzips als solchen zu erkennen, den Begriff des Prinzips aufzustellen. Das bringt Anaximander zuwege.

Aber er braucht dazu einen bedeutsamen Umweg, der zugleich die wichtigste Korrektur am Urstoff des Thales enthält, den Umweg über das *ἄπειρον*. Dieser neue Begriff, das „Unendliche" (denn als solches und nicht bloß als „Unbestimmtes" ist das *ἄπειρον* bei Anaximander aufs beste bezeugt), bedeutet schon für sich genommen einen Markstein in der Geschichte des Seinsproblems. Er wäre maßgebend dafür geworden, auch wenn sich an ihm nicht der Begriff des Prinzips herausgebildet hätte.

Wie Anaximander zum Unendlichen kam, ist nicht genau überliefert. Doch kann man sich, von Thales herkommend, wohl den Gedankengang rekonstruieren. Der Urstoff, der das Entstehen der Dinge denkbar machen soll, darf nicht so gedacht werden, daß dieser Prozeß der Entstehung dabei jemals

[1]) So die naheliegendste Deutung der Stelle „. . . *πρῶτος τοῦτο τοὔνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς*", Simpl. phys. 24, 13. Diels p. 13, 4 (zitiert — wie auch im folgenden überall — nach der 2. Ausgabe der „Fragmente der Vorsokratiker", Berlin 1906).

zu kurz kommen und aufhören könnte. Das Entstehen und Vergehen, das ja selbst den Wechsel bedeutet, kann nicht seinerseits wiederum einem Wechsel unterliegen, denn das ergäbe den Stillstand; d. h. es kann nicht aufhören, es kann nur als „ewige Bewegung" gedacht werden. Wenn aber der Urgrund dieser Anforderung des Werdens genügen soll, so muß er als ein der Quantität nach unbegrenzter gedacht werden. In dieser Weise wird uns das Motiv des Unendlichkeitsgedankens von Aetius (de plac. I, 3, 3) überliefert: *λέγει γοῦν διότι ἀπέραντόν ἐστιν, ἵνα μηδὲν ἐλλείπῃ ἡ γένεσις ἡ ὑφισταμένη*. Hier ist zugleich die Unendlichkeit der Ausdehnung wie der Zeit nach in Anspruch genommen. Denn was dem ewigen Werden Stoff und Nahrung bieten soll, das muß selbst ewig sein. Es ist der im Raume unendlich ausgebreitete, ewige Stoff, dem so in jeder Beziehung die Grenze abgesprochen wird. Und diese Negation der Grenze macht ihn zugleich zu dem, was Anaximander an ihm als „Ursprung" (*ἀρχή*) bezeichnete. Denn das Unendliche kann nicht wieder einen Ursprung an einem anderen haben. Damit würde es sofort wieder endlich. So liegt es in seinem Begriff. Das Endliche kann wohl aus dem Unendlichen entstehen, aber nicht umgekehrt dieses aus jenem, noch aus einem zweiten Unendlichen.

In diesem Sinne stellt Aristoteles mit Bezug auf Anaximander die Disjunktion auf: *πάντα γὰρ ἢ ἀρχὴ ἢ ἐξ ἀρχῆς* (phys. *Γ*, 203 b), und zieht daraus den Schluß: *τοῦ δὲ ἀπείρου οὐκ ἔστιν ἀρχή, εἴη γὰρ ἂν αὐτοῦ πέρας*. Es bleibt also nur übrig, daß das Unendliche selbst der Ursprung ist.[1] Und dieser „Ursprung" bedeutet etwas anderes als „Anfang", auch etwas anderes und mehr als der Urstoff. Denn er ist (wie dieselbe Stelle bei Aristoteles lehrt) das bleibende unveränderliche Prinzip, welches „das All umspannt und regiert". Also hält Anaximander jene Weite der Problemstellung fest, die schon Thales zeigt, daß er weder nur nach einem Anfang des Werdens, noch auch nur nach der Einheit des Stoffes sucht. Sondern er sucht nach beidem zugleich in einer Fragestellung. Und das Prinzip, das er bringt und nunmehr klar als solches erkennt, ist ein Prinzip des Kosmos im weiten Sinne des Wortes. Es umfaßt alles das, was sich dem Gesichtskreise der Naturphilosophen als seiend darstellen konnte (selbst die Eleaten verstanden unter dem Sein nur das kosmische Sein). Es ist

[1]) Näheres über die Stelle bei Teichmüller, Studien . . . usw. 569 ff.

also recht eigentlich als Seinsprinzip zu nehmen. In diesem Sinne dürften auch manche mehr poetische Wendungen zu verstehen sein, die von jenem Zug ins Große zeugen, der dem Anaximander eigen ist, sowie der Umstand, daß er das Prinzip auch als „das Göttliche" bezeichnete.

Das ist mehr als bloßer Stoff. Ihm haftet die Notwendigkeit an, gemäß der alle Dinge, die aus ihm hervorgehen, wieder zurückkehren müssen in dasselbe, daraus sie entstanden sind. Und sie zahlen Buße mit ihrer Rückkehr aus der Endlichkeit ins Unendliche. Eine ferne Vorahnung der Naturgesetzlichkeit ist nicht zu verkennen in diesem dunklen Begriff einer Notwendigkeit, die noch halb und halb wie ein göttliches Machtgebot aussieht. Aber sie haftet dem Seinsprinzip an. Dieses ist das Leitende, das die Wege Vorschreibende in ihr. So stellt sich denn das Prinzip selbst als das des ewigen, notwendigen Naturprozesses dar, wie das wiederum aufs beste dem Anaximandrischen Begriff der „ewigen Bewegung" entspricht. (Denn daß unter der letzteren nur die Drehung des Sternenhimmels um die Erde zu verstehen sei, dürfte trotz der geistreichen Ausführungen Teichmüllers nicht zu halten sein.)

Es ist aber noch eine andere Seite an dem Prinzip des Anaximander für unser Problem von Wichtigkeit. Das ist die Kehrseite des *ἄπειρον*, seine qualitative Seite, d. h. vielmehr das gänzliche Fehlen einer Qualitätsbestimmung an ihm. Dieses ist ein alter Streitpunkt. Denn was uns darüber bekannt ist, betrifft eigentlich nur das Negative des Prinzips, das, was es nicht sein soll, nämlich nicht einer der sinnlich wahrnehmbaren Stoffe. Das ist eben das Neue und der Gegensatz zu Thales, der seinen Urstoff noch sehen und greifen wollte. Die Frage bleibt nur, worin das Positive bestehen soll; denn ein solches muß die fundamentale Negation doch schlechterdings bedeuten. Sie involviert es.

Die Zeugnisse des Aristoteles über diesen Punkt sind nicht eindeutig, widersprechen einander sogar zum Teil. Die Lehre Anaximanders war die, daß aus dem einheitlichen Urgrund durch Ausscheidung die Gegensätze entstehen (z. B. Arist. phys. A, 187 a 20: *ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι* . .). Aus diesen gingen dann weiter die Einzeldinge hervor. Denn alles Dasein bewegt sich nach ihm in Gegensätzen. Der einheitliche Urgrund soll sich also nicht verändern (etwa *ἀλλοιοῦσθαι*); dann brauchten die Gegensätze freilich nicht in ihm „enthalten" zu sein. Sondern „ausscheiden" sollen sie sich, „indem sie

schon darin sind" *(ἐνούσας)*. Da nun über die Art dieser Ausscheidung Anaximander sich offenbar nicht mit voller Genauigkeit ausgesprochen hat, so macht Aristoteles den Versuch, sein Urprinzip als eine Mischung *(μῖγμα)* aufzufassen, in der Art, wie ja auch Empedokles und namentlich Anaxagoras eine solche angenommen hatten. Aber die Willkürlichkeit dieser Interpretation verrät sich am Begriff der *δύναμις*, den er nötig hat, um nun wiederum das *μῖγμα* und seinen Übergang in die *ἐνέργεια* zu erklären; diese spezifisch Aristotelischen Begriffe kann Anaximander natürlich nicht kennen.[1] Nicht besser steht es mit einem anderen Versuch, das *ἄπειρον* als ein *μεταξύ* zwischen Wasser und Luft aufzufassen (Alex. Metaph. 60, 8). Diese Auffassung würde nicht einmal der *ἔκκρισις* entsprechen. Es bleibt wohl nur übrig, sich an das Anaximandrische Prinzip als an ein schlechthin qualitätsloses zu halten, wie es denn von Theophrast D. 13, 24 auch als *ἀόριστον καὶ κατ' εἶδος καὶ κατὰ μέγεθος* bezeichnet wird. Die Aussonderung der Qualitäten wäre dann so zu verstehen, daß sie das Eintreten des Begrenzungsprozesses wäre.

Diese Auffassung der *ἔκκρισις*, die freilich auf den ersten Blick etwas gewagt erscheint, gewinnt doch große Wahrscheinlichkeit, wenn man sie aus dem Ganzen des Anaximandrischen Gedankenbaues heraus versteht, und namentlich, wenn man im Auge hat, was die Pythagoreer gerade aus diesem Gedanken durch weitere Fortbildung seines innersten Motivs gemacht haben. Anaximander verlangt das Entstehen und Vergehen der Dinge; dieses aber ist durchweg Begrenzung. Denn es ist durchweg Gegensatz. Was sich aber in Gegensätzen bewegt, ist nicht mehr *ἄπειρον*. In ihnen geht der Charakter der Unendlichkeit verloren. Der Gegensatz ist das Endliche. So ist bei Anaximander der Begriff des *πέρας* der Sache nach schon vorhanden, ist aber noch nicht als Begriff erkannt. Denn er verlangt das Eintreten dessen, was dem Unbegrenzten entgegengesetzt ist. Nur will Anaximander diesem Anderen, sich Ausscheidenden, keine Selbständigkeit zugestehen; daher entzieht

[1]) Übrigens ist es von Natorp, Über das Prinzip u. d. Kosmologie An.'s (Philos. Monatsh. XX, 371 f.) sehr wahrscheinlich gemacht worden, daß diese Stelle (Metaph. XII, 1069 b 20 ff.) auf einem Überlieferungsfehler beruht, indem die Namen Anaximander und Anaxagoras vertauscht sind. Setzt man sie zurecht, so bezieht sich das *μῖγμα* auf Anaxagoras, auf Anaximander aber das vielfach für ihn bezeugte und auch sachlich charakteristische *ἕν*.

er ihm die Geltung des Prinzips. Er faßt es vielmehr als eine Versündigung am *ἄπειρον*, für das es seine gerechte Strafe zahlt „nach der Ordnung der Zeit", indem es sich selbst (d. h. die Begrenzung) wieder preisgeben und ins *ἄπειρον* zurückkehren muß. Er nimmt also das Problem der Entstehung der Dinge, d. h. der Anwendung des Prinzips, noch nicht in seinem ganzen Ernst; es steht noch ganz an zweiter Stelle. Die Hauptfrage ist ihm nur die nach dem Prinzip selbst. Mit diesem meint er alles zu haben. Deswegen muß der so naheliegende Begriff des *πέρας* noch unentdeckt bleiben, obgleich Anaximander selbst schon offenbar mit ihm operiert. Denn aus dem *ἄπειρον* läßt er ja eben die begrenzten Dinge werden, denen dann die bestimmten Qualitäten zukommen; diese wiederum bewegen sich von vornherein in den Gegensätzen. So würden in der Tat aus dem unqualifizierbaren Unendlichen Qualitäten endlicher Dinge entstehen. „Enthalten" aber sind sie in dem Unendlichen nur in dem Sinne, daß sie durch dasselbe möglich werden; was aber noch keineswegs eine Aristotelische *δύναμις* zu bedeuten braucht, sondern einfach jenem *περιέχειν* und *κυβερνᾶν* entspricht, welches nach Anaximander das *ἄπειρον* über die Entstehung aller Dinge ausübt.[1] Die Qualitätslosigkeit des Anaximandrischen Prinzips steht somit ganz auf einer Stufe mit seiner räumlichen und zeitlichen Unbegrenztheit. Denn auch sie ist die Abwehr einer Begrenztheit. Auch Qualität ist ja ebenso Begrenzung wie jede bestimmte Quantität. Auch sie würde an dem Handgreiflichen, Gegebenen, Entstehenden und Vergehenden haften bleiben. Das aber verträgt sich weder mit der *ἀρχή* noch mit dem *ἄπειρον*, sofern diese beiden Begriffe konsequent durchgedacht werden. Daher auch hier die entschiedene Zurückweisung des Gegebenen.

Diese Negation der sinnlichen Gegebenheit im Prinzip enthält den eigentlichen Schwerpunkt der Anaximandrischen Philosophie. Denn sie enthält den entscheidenden Schritt aus dem naiven Materialismus des Thales zur Anerkennung des ideellen Seins, so sehr auch in dem Prinzip selbst noch die alten Attribute der Materie überwiegen. Es ist eben ein Fortschreiten auf der Linie, die im Problem der Materie beginnt und im rein gefaßten Problem des Seins bei Plato endigt. Es muß sich erst langsam

[1]) Dieses ist im wesentlichen die Ansicht von Natorp in der zitierten Schrift. Unter Früheren findet sich Ähnliches schon bei Schleiermacher, während Brandis, Zeller u. a. mehr den Deutungsversuchen des Aristoteles folgen.

reinigen zum Sein, „zum Sein werden", in welcher Formel Plato den Gang aller wissenschaftlichen Forschung gekennzeichnet hat. Und wüßten wir von dem Prinzip des Anaximander nichts anderes, als daß er es durch diese Ablehnung sinnlich gegebener Stofflichkeit charakterisiert habe, so wäre doch schon allein damit ein unveräußerlicher Gewinn für das Seinsproblem errungen. Denn, wie sich Anaximander auch sein *ἄπειρον* gedacht haben mag, es muß, da es ihm Prinzip war, doch auch ein Positives bedeutet haben. Er erzeugte also das neue, nicht gegebene Positive, indem er das Gegebene als unzureichend ablehnte. Hierin dürfen wir wohl jene typische Methode wiedererkennen, die bei den späteren Denkern sich klar und prägnant als die Grundmethode aller Forschung nach dem Sein herausstellt und die bei Demokrit und Plato sich in einem methodischen Grundbegriff, dem des Nichtseins präzisiert. Hier bei Anaximander, wo wir die erste deutliche Spur dieser Methode zu sehen bekommen, kann dieser wichtige Punkt natürlich noch nicht genügend beleuchtet werden. Erst im Rückblick von jenen Denkern auf diesen ihren Vorkämpfer kann sich die systematische Tragweite des Anaximandrischen Gedankens herausstellen.

Hier sei nur in aller Kürze festgestellt, wie sich diese negative Methode aufs unzweideutigste bis in die Terminologie hinein widerspiegelt, die ja für diesen Punkt fast das einzige, aber dafür ein kraftvolles und unantastbares Zeugnis ablegt. Es ist das Wort *ἄπειρον* selbst, das bei der höchsten Positivität, als die es gemeint ist, doch den Stempel seines negativen Ursprungs zeigt. *ἄ-πειρον* besagt zunächst nur Ablehnung der Grenze, des Endlichen, Greifbaren, ja schließlich aller Bestimmtheit. Denn Bestimmung ist Begrenzung. Wie denn das *α*-privativum in ihm genau jener Negation entspricht, die uns später als das Abwehrende in dem *μὴ ὄν* des Demokrit entgegentritt.

Keine Grenze gibt es am Ursprung der Dinge. Außerhalb des Eingeengten, jedesmal Gegebenen ist er zu suchen, — nicht als eines der Dinge, wie das Wasser oder sonst ein Stoff, sondern hinter allen Dingen und Stoffen, ein Anderes als sie. Die *ἀρχή* brauchte nur recht zu Ende gedacht zu werden, um selbst zum Unendlichen zu werden. So stark war schon in ihr das Motiv der Abwehr des Gegebenen, — selbst bei Thales, der noch nicht einmal ihren Begriff hatte. Das Fortschreiten zum Größeren, Tieferen, Umfassenderen vollzog sich an der *ἀρχή* mit voller innerer Notwendigkeit und Folgerichtigkeit. Aber es vollzog sich in der Richtung auf das Unbekannte, Unentdeckte, nicht durch

bloße Abstraktion zu Findende, d. h. auf das zu, was sich, vom Standpunkte des dinglichen Bewußtseins aus gesehen, vielmehr als ein Nichtseiendes, denn als ein Seiendes darstellen mußte. Das ist es, was sich so sprechend in der Terminologie bewahrt hat: jenes Abwehrende, Negative, das aus dem „Un-endlichen" spricht. Und ähnlich steht es mit vielen anderen Prädikaten, die dem *ἄπειρον* von den Berichterstattern beigelegt sind und von denen immerhin einige auch auf Anaximander zurückgehen mögen. So wird es bei Aristoteles (phys. 203 b) als *ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον* und weiter als *ἀθάνατον* und *ἀνώλεθρον* und bei Hippolyt (ref. I, 6) als *ἀΐδιον καὶ ἀγήρως*, endlich nach Theophrast (Simpl. phys. 154, 14) als *ἀόριστον καὶ κατ' εἶδος καὶ κατὰ μέγεθος* bezeichnet, — lauter Negationen, die, für sich genommen, nur zeigen, was das Prinzip nicht sein soll, nämlich nichts von dem, was den sinnlichen Dingen und Stoffen zukommt. Und doch ist gerade das als höchste Positivität gemeint, als dasjenige was, selbst in ewiger Gleichartigkeit und Einheit, das Werdende und Vergehende erst möglich macht.

Wenn wir so diese ältesten Spuren des Seinsgedankens bei den Jonischen Philosophen festhalten und mit ihnen an die Anfänge der Pythagoreischen Schule herantreten, so stoßen wir sofort auf verbindende Fäden, ja zum Teil sogar auf eine gewisse Fortbildung der schon gewonnenen Prinzipien. Was für diese Fortbildung bestimmend wird, ist die mathematische Denkweise.

Auch die Milesier sind schon Mathematiker, sie mußten es sein um ihrer Astronomie willen. Nach dem Zeugnis des Eudemos soll schon Thales die Kongruenz der Dreiecke bewiesen haben (Procl. in Eucl. 352, 14). Bei den Pythagoreern aber wird der Ausgangspunkt von der Mathematik in viel zentralerer Weise geltend gemacht. Damit stellten sie sich auf den Boden der festesten, exaktesten Wissenschaft, der einzigen, die auf dieser Stufe imstande war, eine gewisse Exaktheit zu erreichen, d. h. der einzigen, die schon damals daran war, ein Sein zu ergreifen.

Dieser Zug zur Wissenschaftlichkeit und Genauigkeit erstreckte sich dann aber naturgemäß auch auf die anderen Probleme, die sie aufgriffen. Und soweit sie nicht in symbolischen Schematismus der Zahlen verfielen, ist dieser Zug zur Mathematik allen jenen Problemen zugute gekommen. Das gilt auch insonderheit vom Seinsproblem, soweit dieses in ihre

Schulbegriffe Einzug fand. Und es fand Einzug. Denn sie teilten mit den Milesiern das Interesse an der Natur und am Kosmos, sie sind selbst die eifrigsten Astronomen und Physiker; letzteres sogar schon in einem moderneren Sinn, z. B. in der Akustik, in der sie sehr früh begonnen haben müssen, aus Experimenten ihre Kenntnisse zu schöpfen, um sie in aller mathematischen Genauigkeit feststellen zu können, ja um bewußtermaßen das Gesetzmäßige aus ihnen herauslesen zu können. Denn das gerade ist eine ihrer größten Entdeckungen, und, wie es scheint, auch eine der ältesten, daß sich an den Naturerscheinungen Gesetzmäßigkeit feststellen läßt, und daß es für diese Gesetzmäßigkeit einen genauen Ausdruck gibt — die Zahl. Daher erkennen sie in der Zahl das Wesentliche der Dinge. Die Zahl ist das Sein.

Es ist schwierig zu unterscheiden, wieweit schon jene älteren Pythagoreer, die zeitlich vor Parmenides lehrten, diesen Grundgedanken von der Zahl als dem Wesen der Dinge durchgeführt haben mögen. Denn die Fragmente des Philolaos, welche die frühesten sicheren Nachrichten enthalten, beziehen sich aller Wahrscheinlichkeit nach auf eine Entwicklungsstufe, die die Pythagoreischen Philosopheme erst in nacheleatischer Zeit erreicht haben können. So viel aber darf man wohl annehmen, daß sie den Anaximandrischen Gedanken der *ἀρχή* als des Prinzips aufgriffen und ihn auf die Zahl bezogen. Damit aber erwarben sie sich um den Begriff der *ἀρχή* selbst ein bleibendes Verdienst.

Denn Anaximander hatte freilich die *ἀρχή* der Wahrnehmung entrückt und sie so in das verlegt, was durch das Denken erst erschlossen werden sollte. Aber dieses Erschlossene sollte bei ihm immer noch Stoff sein — wenn auch ganz abstrakt qualitätsloser Urstoff. Darin dokumentiert sich eben auch bei ihm noch, daß er vom Problem der Materie herkommt. Und wie stark bei ihm noch das materielle Moment war, kann man wohl daraus erschließen, daß Anaximenes wieder von ihm zum sinnlich gegebenen Stoff zurückkehren konnte, und doch dabei der Meinung blieb, er habe das *ἄπειρον* in der „Luft" zu fassen bekommen.

Mit diesem Rest von unmittelbarem Materialismus brechen die Pythagoreer endgültig. Die *ἀρχή* wird zum *ἀριθμός*. Damit wird sie zu etwas ausgesprochen Geistigem, Gedachten. Das ist der Gedanke, der notwendig vor Parmenides aufgekommen sein muß. Denn erst von ihm aus kann man es

verstehen, wie dieser darauf verfallen konnte, das Sein ins Denken zu verlegen. Erst mußte eben das Seinsprinzip ins Denken verlegt sein. Hinterher bedurfte es dann nur noch dessen, daß das Denken als solches erkannt wurde; damit wurde zugleich das Sein im Denken erkannt. Jene alten Pythagoreer scheinen aber bei dem Begriff der Zahl als des Prinzips der Dinge stehen geblieben zu sein und nach dem Denken als dem Organ dieses Prinzips nicht weiter gefragt zu haben.

Freilich wenn man sich an die Worte des Philolaos halten will, so könnte man auch hierüber anderer Meinung werden: *γνωμικὰ* (so Diels, nach anderen *νομικὰ) γὰρ ἁ φύσις ἁ τῶ ἀριθμῶ καὶ ἡγεμονικὰ καὶ διδασκαλικὰ τῶ ἀπορουμένω παντὸς καὶ ἀγνοουμένω παντί. οὐ γὰρ ἦς δῆλον οὐδενὶ οὐδὲν τῶν πραγμάτων οὔτε αὐτῶν ποθ' αὑτὰ οὔτε ἄλλω πρὸς ἄλλο, εἰ μὴ ἦς ἀριθμὸς καὶ ἁ τούτω οὐσία* (Diels, Fr. 11, S. 243). In diesen Worten scheint das Denken doch schon recht stark betont zu sein. Die *φύσις* der Zahl, die als *γνωμικά* bezeichnet wird, dürfte am ehesten durch „Erkenntnisprinzip" wiedergegeben werden; ebenso wie sie Leitprinzip *(ἡγεμονικά)* und Lehrprinzip *(διδασκαλικά)* ist. So entspricht es dem Gedanken der *ἀρχή* in der Zahl und der Begründung, die der folgende Satz gibt. Das scheint demnach späterer Zeit anzugehören. Denn die voreleatischen Pythagoreer sahen wohl den Erkenntniswert der Zahl ein und verlegten in ihn den ganzen Seinswert der Dinge; aber den Erkenntnischarakter selbst in diesem Erkenntniswert werden sie schwerlich mit solcher Deutlichkeit haben durchschauen können, daß sie ihn direkt *γνωμικὰ . . . φύσις* nennen konnten. Wenn dennoch diese Stelle auf Formulierungen unserer Periode zurückgehen sollte, so wäre wohl die andere Lesart *νομικά* für *γνωμικά* vorzuziehen. Denn daß die Pythagoreer so früh schon das „Gesetzmäßige" als Grundfaktor in der Zahl erkannt haben könnten, ist immerhin weit wahrscheinlicher als die viel weiter greifende Abstraktion des Erkenntnisprinzips. So hing es ja auch mit den Experimenten und sonstigen Beobachtungen (z. B. an den Saitenlängen) zusammen, von denen sie überhaupt ausgingen. Denn was sie veranlaßte, die Zahl zum Prinzip zu machen und nicht mehr zu einem stofflichen Prinzip zu greifen, das war eben der Umstand, daß ihnen die Zahl eine bessere Einheit zu sein schien für die Mannigfaltigkeit der beobachteten Erscheinungen, als irgendein noch so einheitlich gedachter Urstoff sie darbieten konnte. Welche Einheit aber konnte das wohl anders sein als die des Gesetzes? Daß sie zu diesem

Begriff kamen, ist also weniger erstaunlich. Nur daß sie auch gleich ihn als solchen hervorgehoben und seinen Terminus für alle Zeiten festgelegt haben sollten, bliebe zu verwundern. Wie man aber auch über die Philolaosstelle im einzelnen denken mag, so viel darf man wohl als sicher betrachten, daß, was in ihr auf die älteren Pythagoreer zurückgeht, deutlich von dem Erkenntniswert der Zahl redet; dieser Erkenntniswert aber wird wenigstens von Philolaos ausdrücklich als Seinswert gekennzeichnet, d. h. geradezu als das „Sein der Zahl" — *ἀριθμὸς καὶ ἁ τούτω οὐσία.*

Auch Aristoteles nennt die „Zahl" der Pythagoreer *οὐσία,* wobei es im Grunde einerlei ist, ob jene selbst diesen Terminus von der Zahl gebraucht haben, oder ob bloß Aristoteles ihr Prinzip als dasjenige charakterisiert, was er in seiner Terminologie *οὐσία,* d. i. „Substanz" nannte. Daß er das aber von den frühen Pythagoreern meint, und nicht etwa erst von Philolaos oder Timaios, davon zeugen mit ziemlicher Deutlichkeit solche Worte wie (Metaph. *Γ* 5, 1002a): *διόπερ οἱ μὲν πολλοὶ καὶ οἱ πρότερον τὴν οὐσίαν καὶ τὸ ὂν ᾤοντο τὸ σῶμα εἶναι, τὰ δὲ ἄλλα τούτου πάθη, ὥστε καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς τῶν σωμάτων τῶν ὄντων εἶναι ἀρχάς, οἱ δὲ ὕστερον καὶ σοφώτεροι τούτων δόξαντες εἶναι ἀριθμούς.* Diese *οἱ πρότερον,* welche die *οὐσία* so ohne weiteres in das *σῶμα* versetzen, sind offenbar die alten Jonier mit ihrem Urstoff. Dann aber würden die *σοφώτεροι*, die den *ἀριθμός* zur *οὐσία* stempeln, niemand anderes sein können, als eben die voreleatischen Pythagoreer. Ein Seinsbegriff ist diese *οὐσία* freilich noch nicht. Sonst hätte neben ihr nicht jener andere Ausdruck für das Seiende „*τὰ ὄντα*" bestehen bleiben können (wie er in Pythagoreischen Fragmenten — auch späteren noch — mehrfach vorkommt), der, vom Volksmund geprägt, eigentlich „die Seienden", d. h. die Dinge bezeichnet und also dem Sein der Zahl strikt zuwiderläuft. Aber eins beweist er doch, nämlich, mit welchem Nachdruck die älteren Pythagoreer den Seinsgehalt im *ἀριθμός* betonten, wie sehr es ihnen um das eigentlich Prinzipielle, das alles Sein der Naturerscheinungen mit Bedingende zu tun war. Sonst bliebe es unverständlich, wie Aristoteles seine „Substanz" auf diesen *ἀριθμός* beziehen konnte.

Dieses Prinzipielle kommt besonders lichtvoll in den Worten zum Ausdruck, in denen das angeführte Philolaosfragment fortfährt: *νῦν δὲ οὗτος (ὁ ἀριθμός) καττὰν ψυχὰν ἁρμόζων αἰσθήσει πάντα γνωστὰ καὶ ποτάγορα ἀλλάλοις κατὰ γνώμονος φύσιν ἀπ-*

εργάζεται σωματῶν καὶ σχίζων τοὺς λόγους χωρὶς ἑκάστους τῶν πραγμάτων τῶν τε ἀπείρων καὶ τῶν περαινόντων. Die Bedeutung der Zahl kann kaum instruktiver veranschaulicht werden (denn anschaulich ist nun einmal die Sprache dieser Denker), als es in diesen Worten geschieht: sie bringt alle Dinge „in Einklang mit der Wahrnehmung", und zwar „innerhalb der Seele", indem sie „sie erkennbar und einander entsprechend macht". Das Mathematische ist hier deutlich als dasjenige selbst nicht Dingliche gedacht — in oder hinter allen Dingen, welches gleichwohl diese erst zu dem macht, was sie für uns sind. Denn „erkennbar machen" durch den „Einklang mit der Wahrnehmung" in der Seele — das heißt eben, zu Dingen machen.

Dasselbe wird dann noch verstärkt durch die Theorie der Gnomonen und das Verleihen der Körperlichkeit (*σωματῶν*). Denn die Gnomonen, d. h. die ungeraden Zahlen, wurden als Erzeugungsprinzip der Quadrate angesehen. Das Quadrat aber ist, mit der Linie verglichen, schon ein Schritt auf den Körper zu. Ob dieser Gedanke voreleatisch ist, bleibt natürlich wieder eine offene Frage; doch widerspricht dem wenigstens nichts direkt.[1] Stammt er aber aus späterer Zeit, so beweist er

[1]) Es spricht hier immerhin vieles für das Alter des Gedankens. Der einzige Anstoß wäre an den Worten „*σχίζων τοὺς λόγους*" zu nehmen. Denn *λόγος* als fester Terminus in diesem Sinne könnte sich frühestens seit Zenon eingebürgert haben. Dagegen ist das „*σωματῶν*" engverwandt den ältesten Pythagoreischen Vorstellungen von der Einkörperung der Seele, die sich ihnen in der Seelenwanderung als Wiedereinkörperung darstellte. Die Seele ist eben auch Zahl, vielmehr Zahlverhältnis, *ἁρμονία*. Daher ist die nahe Analogie und geradezu Identität des Grundgedankens zwischen der Inkorporierung der Seele und der der Zahl unmittelbar einleuchtend. Hiermit hängt aber ebenso eng die Theorie der Gnomonen zusammen, welche ja nur ein Versuch ist, die Inkorporierung der Zahl in mathematisch anschaulicher Weise begreiflich zu machen. — Für das Alter dieser Theorie muß auch der Umstand sprechen, daß hier noch kein scharfer Unterschied zwischen dem arithmetischen und dem geometrischen Gebilde gemacht wird. Denn *γνώμων* wird die ungerade Zahl genannt, weil sie sich in Form des Winkelmaßes *(κατὰ γνώμονος φύσιν)* um zwei Seiten des Quadrats legt (dieses „Herumlegen" bezeugt bei Stob. I, pr. 10. Diels Seite 276, Zeile 24f.: *τῇ μονάδι τῶν ἐφεξῆς περισσῶν γνωμόνων περιτιθεμένων ὁ γινόμενος ἀεὶ τετράγωνός ἐστι*, wobei die *μονάς* als das ursprüngliche Quadrat gedacht ist, für das die Dreizahl der gleichen Quadrate den ersten Gnomon bildet, das also Einheit bleibt auch für alle folgenden Gnomonen). In Wirklichkeit kann sich ja aber nicht die ungerade Zahl, abstrakt, rein als solche, um das Quadrat legen, sondern nur wieder ein geometrisches Gebilde, also in diesem Fall eine ungerade Anzahl der Ursprungsquadrate, in deren Seitenlänge die Einheit eben schon räumlich gedacht ist. Daß aber jene alten Denker diesen Unterschied nicht

immerhin, daß das ursprüngliche Prinzip fähig war, ihn an die Hand zu geben, in ihm fruchtbar zu werden. Und das allein läßt wohl in jedem Falle einen tiefen Rückschluß auf den wissenschaftlichen Wert dieses ursprünglichen Prinzips selbst zu. Das ist eben der Gedanke der *ἀρχή*, des Seinsprinzips in ihm, der zur Erzeugung des körperlichen Daseins führt. F ü r dieses ist sie da. So war sie von Anfang an angelegt.

In dieser Leistung der Zahl erhält nun die alte *ἀρχή*, abgesehen von ihrer Vertiefung ins Geistige, noch eine bedeutende sachliche Erweiterung. Denn der *ἀριθμός* ist nicht schlechthin ein *ἄπειρον*. Er schließt die *ἀπειρία* wohl ein, ja er begründet sie erst in sich, — wie Aristoteles denn bezeugt, das stärkste (*κυριώτατον*) Motiv, ein Unendliches anzunehmen, habe für die alten Denker darin bestanden, daß die Zahl und überhaupt die mathematische Größe „im Denken" sich als unbegrenzt erweise (phys. *Γ* 4, 203 b: *διὰ γὰρ τὸ ἐν τῇ νοήσει μὴ ὑπολείπειν καὶ ὁ ἀριθμὸς δοκεῖ ἄπειρος εἶναι καὶ τὰ μαθηματικὰ μεγέθη καὶ τὸ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ*. Das letztere geht mehr auf Anaximander, die ersteren beiden Argumente offenbar auf die Pythagoreer).

machen, oder doch nicht hervorzuheben für nötig halten, zeugt von der großen Naivität, mit der sie Zahl alles das nannten, was den Ausdruck seiner Gesetzmäßigkeit in Zahlen findet. Man möchte geradezu versucht sein zu sagen, sie hätten die rein arithmetische Zahl in ihrer ganzen Abstraktheit überhaupt noch nicht erkannt, sondern sie durchweg mehr oder weniger konkret gedacht, sei es nun als Raumgebilde oder als Tonhöhen oder als Bewegungsverhältnisse der Himmelskörper untereinander. Der Gebrauch vieler Ausdrücke bestätigt diesen Mangel begrifflicher Präzisierung bei den Pythagoreern; es sei nur an die *ἁρμονία* erinnert, die in gleicher Weise für geometrische Verhältnisse, wie für die „Oktave", wie schließlich für das Zusammenstimmen der Himmelsbewegungen gebraucht wird. Ähnlich ist es mit anderen Begriffen, z. B. dem *διάστημα*, dem *κενόν* usw., von denen noch die Rede sein wird. — Bei solcher Auffassung des ursprünglichen Pythagoreischen Zahlprinzips wird es auch verständlicher, wie sich die historische Kontinuität im Gedanken der *ἀρχή* herstellt. Denn hätten die Pythagoreer gleich die Zahl in ihrer ganzen arithmetischen Abstraktheit zum Prinzip gemacht, so wäre der Sprung vom Urstoff der Milesier auf den reinen Denkwert gar zu schroff, und wir müßten auf näheres Verstehen des Zusammenhanges verzichten. Haben sie dagegen zunächst nur das konkret-Mathematische, die Zahlverhältnisse in Linien, Tönen usw. im Auge, so ist dieses die natürliche Mittelstufe zwischen dem noch halb materiellen *ἄπειρον* Anaximanders und der rein arithmetischen Zahl, als der abstrakt gefaßten Gesetzeseinheit, wie sie die späteren Pythagoreer haben. Die *ἔκκρισις* Anaximanders, die ja auch so oder so als Begrenzung zu verstehen ist, wäre dann von der frühesten Pythagoreischen Auffassung der Zahl gar nicht mehr weit entfernt. —

Aber die Zahl ist nicht nur Unbegrenztheit. Wenn das unendliche Prinzip in ihr Anwendung finden soll auf die Welt der Sinne, in der doch alles begrenzt ist, so muß sie selbst der Begrenzung fähig sein. Schon bei Anaximander mußten wir etwas Ähnliches erschließen. Denn wenn er die Gegensätze sich „ausscheiden" ließ aus dem Unendlichen, so mußte er einen Prozeß der Begrenzung annehmen; denn Gegensätze grenzen sich eben schon ab — und sei es auch nur gegeneinander. Nun bewegt sich auch bei den Pythagoreern alles in Gegensätzen. Nur sehen wir hier auch das Prinzip, nach welchem sie entstehen, d. h. sich gegeneinander „abgrenzen", klar als solches erkannt und dem ἄπειρον zur Seite gestellt; es ist das πέρας, das mit dem ἄπειρον zusammen das erste Begriffspaar und den Urtypus der Gegensätze zugleich bildet.

So kann die Zahl in der Tat zur οὐσία werden, zur innehaftenden „Wesenheit" aller Dinge. Denn sie ist ein Mittleres zwischen Endlichem und Unendlichem. Sie enthält beides zugleich, Grenze und Unbegrenztes: sie, die ihrer fortschreitenden Natur nach unbegrenzt, ja der Urtypus des Unbegrenzten ist, begrenzt sich gleichwohl wiederum in sich selbst und wandelt sich so in das Bestimmtgroße, das Raumgebilde, die Tonhöhe, — sie verkörpert sich eben „nach der Natur des Gnomon".

Der Begriff des πέρας mußte mit Notwendigkeit dort entstehen, wo der Seinsgedanke in der unendlichen ἀρχή fruchtbar werden sollte, wo die Kraft des Prinzips, das Dasein zu erzeugen, erwiesen werden sollte. Daher blickt er schon bei Anaximander undeutlich durch; wenigstens muß man ihn hinzudenken, um sich sein Prinzip durchgeführt zu denken. Daher mußten die Pythagoreer, die sich ja gerade das Problem der Durchführung stellten, mit besonderem Nachdruck, und zwar gleich zu Anfang auf diesen Begriff stoßen. Er hat sich denn bei ihnen auch mit großer Klarheit herausgearbeitet und sich auf alle Gebiete der Naturerklärung erstreckt, die sie in Angriff nahmen. Auch in andere, nachfolgende Systeme drang der Terminus ein, so in die eleatische Philosophie (z. B. bei Parmenides πείρατα δεσμῶν, wo der Begriff schon wie etwas allgemein Bekanntes eingeführt wird). In dieser Korrelation von πέρας und ἄπειρον konnte sich der Seinsgedanke der ἀρχή erst zu dem entfalten, als was er ursprünglich gemeint, aber nicht durchgeführt war. Das Prinzip war für das sinnliche Dasein erdacht. In diesem „für" hat es gerade seinen innersten Sinn. Hier nun sehen wir diesen Sinn

sich schon erfüllen. Das πέρας wird das Vermittelnde zwischen dem Unendlichen und den sinnlichen Dingen; die Bestimmtheit der letzteren wird eben verstanden als ihre „Begrenztheit".

Das ist schon ein bedeutender Grad wissenschaftlicher Rechenschaft über das Sein der Dinge, das ja eben vielmehr ein Entstehen und Vergehen ist. Sie sind insofern doch als bestimmt und in gewissen Zahlverhältnissen fixiert zu fassen, als sie die Begrenzung eines Unbegrenzten sind. Auch den Prozeßcharakter dieser Begrenzung haben die Pythagoreer nicht verkannt, wie man denn in vielen Wendungen den verbalen Charakter des περαίνειν mit Nachdruck betont findet als die begrenzende Tätigkeit der Zahl. Ja schließlich haben sie den ganzen Weltprozeß als eine Begrenzung des Unbegrenzten gefaßt. So bereiteten sich bei ihnen jene wichtigen Korrelationsbegriffe vor, in denen später bei Plato der alte Seinsgedanke seine höchste Formulierung finden sollte.

Doch darf hier eins nicht übersehen werden. In diesem großen Schritt, den die Pythagoreer über Anaximander hinausgehen, birgt sich noch eine Eigentümlichkeit ihrer Denkweise, die nicht nur für diese selbst, sondern auch für alle weitere Entwickelung der mathematischen Naturprobleme tiefgreifende Bedeutung gewonnen hat: sie gehen so weit in diesem Hinausgehen über Anaximander, daß sie sich mit der Betonung des πέρας geradezu in Gegensatz zu ihm stellen. Hatte dieser alles Schwergewicht auf das ἄπειρον gelegt und dieses allein zur ἀρχή gemacht, so verlegen nun die Pythagoreer allen Nachdruck auf das πέρας. Zwar bleibt ihnen das ἄπειρον Voraussetzung, aber es ist eben „nur" Voraussetzung, — bei Anaximander war es „sogar" Voraussetzung gewesen, nämlich „das" Prinzip selbst, nicht eines von zweien. Daher kehrt sich nun auch die Wertung beider Begriffe um. Wie das πέρας alles Maß und alle Ordnung der Dinge herstellt, so ist es auch in sittlicher Hinsicht das Maßvolle, das Gute. Dann aber muß das ἄπειρον notwendig das Schlechte bedeuten; das involviert die Gegensatznatur. Und in der Tat sehen wir es in der Pythagoreischen Tafel der Gegensätze mit dem Schlechten in einer Reihe stehen, während das Gute unter den Begriff des πέρας fällt. Bei Anaximander war im Gegenteil alle Begrenzung das Unrecht, das am ἄπειρον begangen wurde und das nur gesühnt werden konnte, indem das Begrenzte wieder seine Grenzen durchbrach und ins Unbegrenzte zurückfloß. — Trotz dieser verschiedenen Wertung ist doch der Grundgedanke der gleiche. Nur die Betonung, der

Blickpunkt des Interesses hat sich geändert. Der Begriff der ἀρχή zieht daraus nur indirekt einen Vorteil, nämlich sofern er letzterdings doch nur aus der Anwendung zu begründen ist. Daneben aber steht ein schwerwiegender Nachteil: bei dieser Betonung des πέρας konnte sich die Zahl selbst, die doch Prinzip war, nur von ihrer einen Seite zeigen, nämlich als endliche Zahl, als Diskretion. Wenn die Zahl dennoch bei den Pythagoreern auch das Unendliche umfassen sollte, so war doch dieses Unendliche in ihr nur extensiv gedacht als die ins Unendliche fortgehende Zählung (nach dem Zeugnis des Aristoteles cf. Seite 25), nicht aber intensiv als Rückgang ins Unendlichkleine. Die Zahl ist ihnen somit mehr Trennung als Zusammenhang, — freilich Trennung nur unter der Voraussetzung des Zusammenhanges; aber auf diesen selbst, als auf das tiefere Problem, kommen sie nicht; er wird noch naiv vorausgesetzt, als wäre er ein Gegebenes. Darum muß ihnen das ἄπειρον wieder unselbständig werden, die Zahl aber diskret bleiben. Und darum auch konnte ihre Mathematik nicht für das große Problem der Mechanik ausreichen, das bald genug aufgeworfen werden sollte. —

Wir sahen, wie das Seinsproblem seine zwei Seiten hat, eine positive, die später zum Seinsbegriff wird, und eine negative, mehr methodisch wichtige, wie sie sich hernach im Nichtsein präzisiert. Und wir fanden auch schon, wie bei den Milesiern, namentlich bei Anaximander, diese beiden Seiten bereits im Keime vorhanden sind, die positive offenkundig, in vollem Zielbewußtsein, die negative versteckt, nur aus dem Gedankengange als Ganzem rekonstruierbar, am deutlichsten immer noch in der Terminologie festgehalten. Die Pythagoreer ihrerseits standen anders hierzu. Sie brauchten sich das Prinzip als solches nicht erst zu erarbeiten. Es war schon da; es handelte sich nur noch um seinen Inhalt und um seine Durchführung. Was wir daher bei ihnen an Neuschöpfungen finden, zeigt durchweg das Operieren in diesen zwei Richtungen. Beide betreffen aber wesentlich nur die positive Seite des Seinsproblems. Diese gelangt daher bei ihnen zu einer bedeutenden Höhe der Formulierung, nämlich in dem Gedanken von der Gesetzmäßigkeit als dem innersten Sinne jener Einheit, die das Prinzip der Zahl für die Natur der Dinge bedeutet. Und in der Lehre von der ἁρμονία vollzieht sich diese Einheit auch gewissermaßen.

Aber zu einer vollen Durchführung dieses Gesetzesmotivs konnte es noch nicht kommen. Dazu hätte das Sein erst als solches schärfer erkannt werden müssen, d. h. es hätte sich seinem Begriff mehr nähern müssen. Das aber konnten die Pythagoreer nicht leisten, weil sie nicht weit genug zurückgriffen an das Prinzip selbst. Das lag nicht in ihrer Denkrichtung; auch die späteren Jünger der Schule haben es nicht geleistet, man müßte denn Plato zu ihnen rechnen. Denn um an das Prinzip zurückzugreifen, hätten sie wieder von unten anfangen und zunächst einmal negativ werden müssen, — wie denn das nach ihnen in fundamentaler Weise Parmenides tat.

Der Rekurs ins Negative, aus dem die positive Seite aller Naturerklärung erst hervorgehen kann, ist in der Tat bei den Pythagoreern ins Stocken geraten. Sie standen mit dem „Prinzip“ Anaximanders schon auf einer zu positiven Basis, als daß sie von dieser fort wieder den Sprung ins Leere hätten wagen sollen. Erst die alles vernichtende Kritik Heraklits konnte dazu den Anstoß geben — und hat ihn später gegeben. Aber die Neugründung auf dem Wege neuer Ablehnung fiel nicht mehr den Pythagoreern als Aufgabe zu.

Soweit sie nun auch von einem selbständigen Rekurs ins Negative entfernt sind, so konnten sie die negative Kehrseite ihres großen Problemkomplexes doch nicht ganz übersehen. Wenn sich diese Kehrseite auch nicht in fundamentalen Neugestaltungen zeigt, so spürt man sie doch in manchen Formulierungen, die sie im Lauf ihrer Untersuchungen aufstellen. So fehlt es ihnen nicht an Kühnheit der Konsequenz, auch das als wesentlich in das Prinzip aufzunehmen, was allem eigentlichen Sein zu widersprechen scheint, woran sich fürs erste nur das Fehlen eines bestimmbaren Etwas fühlbar macht. Das zeigt sich in ihrer akustischen Theorie am Begriff der διαστήματα (Tonintervalle). Diese Lücken in der harmonierenden Tonreihe, die sich zwischen den bestimmbaren Tonhöhen nur als Fehlendes, d. h. Negatives geltend machen, die aber doch für die Herstellung der Tonreihe selbst unentbehrlich sind und also irgendwie fixiert werden müssen, machten sie folgerichtig zum Prinzip der Trennung, zum Leeren (κενόν).

Diesen Begriff übertrugen sie dann als Prinzip auf alle Reihenbildung, in der es auf Festlegung bestimmter Abstände ankommt, also vor allem auf die Zahlenreihe, den Urtypus aller Reihenbildung. Da stellte sich denn der Gnomon als κενόν in bezug auf jedes nächstfolgende Quadrat dar. Hier nun zeigt sich die Doppelseitigkeit dieses Begriffs besonders scharf. Er ist ein Trennungsprinzip und als solches negativ. Aber die

Trennung ist nicht um ihrer selbst willen da, sondern um der Reihe willen, um der Erzeugung der Reihenglieder willen, — wie denn die Quadrate durch Abtragung der Gnomonen entstehen. Also ist das negative Prinzip um eines Positiven willen da. Das *κενόν* ist ein Trennungsprinzip nur für die Reihenglieder und nur in bezug auf sie. Abgesehen hiervon ist es garnichts. So ist es zu verstehen, wenn Aristoteles sagt, die Pythagoreer hätten das Leere als *χωρισμὸς τῶν ἐφεξῆς* („Trennungsprinzip der Reihenglieder") verstanden und hätten dieses zu allererst an den Zahlen nachgewiesen; denn „das Leere schiede ihre Natur". (Phys. Δ. 6, 213b: . . . *ὡς ὄντος τοῦ κενοῦ χωρισμοῦ τῶν ἐφεξῆς καὶ διωρίσεως· καὶ τοῦτ' εἶναι πρῶτον ἐν τοῖς ἀριθμοῖς. τὸ γὰρ κενὸν διορίζειν τὰς φύσεις αὐτῶν*). So gewinnt ihnen das Leere den Sinn dessen, was die Reihe möglich macht.

Das aber ist der positive, ureigentliche Sinn des „Prinzips". Als ein solches wird das Leere zum theoretischen Grundbegriff und dem einheitlichen mathematischen Grundgedanken eingegliedert. Damit aber haben sie zugleich ein wichtiges Operationsmittel für die Theorie des Kosmos gewonnen. Denn auch im Kosmos nehmen sie ein Leeres an, und auch dieses kosmische Leere bezeichnen sie als ein Trennungsprinzip, nämlich des Weltganzen und für das Weltganze (nach derselben Aristotelesstelle). Zwar ist es hier noch lange nicht rein als wirklich leerer Raum gedacht; denn es heißt von ihm „der Himmel atme es hervor aus dem unendlichen Hauche" — genau so, als wäre es ein sinnlicher Körper gleich der Luft. Aber diese Roheit und poetische Ungenauigkeit ihrer Vorstellungen vom kosmischen Leeren hinderte sie doch nicht, es auch in der Natur als dasjenige zu betrachten, *ὃ διορίζει τὰς φύσεις,* und so zu Vorläufern Demokrits zu werden.

Blicken wir von diesen Anfängen der Pythagoreischen Lehre hinüber zu Heraklit, dessen Gedanken unmittelbar nach ihnen und zum Teil noch gleichzeitig mit ihnen in die Welt treten, so zeigt sich dort in den meisten Punkten das umgekehrte Bild. Auch Heraklit nimmt freilich bis zu einem gewissen Grade jene Grundbegriffe, in denen das Seinsproblem enthalten ist, von den Milesiern herüber. Aber wenn die Pythagoreer den Nachdruck auf die positive Seite der Probleme legten und für sie Formulierungen suchten, so geht Heraklit ganz ins Negative. Er geht in polemischer Weise von den Mängeln der Theorie

aus. Und da er das Positive, das er an Stelle des Bekämpften setzen könnte, nicht aufzeigen kann, so bleibt er bei der Negation stehen. Da dieses Negieren bei ihm aber den innersten Kern des Seinsproblems betrifft, jenen Kern, der vor ihm noch gar nicht herausgeschält worden war, so ist seine Lehre gerade durch ihren ablehnenden Charakter zu einem Wendepunkte in der Geschichte desselben geworden.

Was er in Zweifel zieht, ist gerade jener unausgesprochene, noch mit keinem Terminus versehene Seinswert in den Prinzipien der Jonier und Pythagoreer, an dem gleichwohl alles hängt. So wird er der erste, der die Notwendigkeit eines eigenen Begriffs vom Sein fühlbar macht, der die Aufgabe dieser Begriffsprägung nahelegt. Unter diesem Gesichtspunkt haben wir Heraklit hier zu betrachten. Alle die sonstige Reichhaltigkeit seiner weitverzweigten Gedankenwelt kann nur insofern in Betracht kommen, als sie unter diesen Gesichtspunkt hingehört.

Es gilt hierbei festzuhalten, wieweit auch die Pythagoreer noch von dem Seinsbegriff entfernt sind. Sie haben freilich einen Terminus, den man versucht sein möchte, als einen solchen zu nehmen. Das ist die *οὐσία,* die der Zahl innewohnt. Aber das ist das Eigentümliche an dieser *οὐσία,* daß auf ihrem eigentlichen Seinswert kein Nachdruck liegt; das Hauptaugenmerk bleibt in ihr auf die Zahl selbst gerichtet. Das aber ist der Charakter der *ἀρχή* in ihr: das Sein ist noch versteckt hinter dem Seinsprinzip, so tief auch die Fassung dieses letzteren sein mag. Es ist vielmehr die Substanz (Wesenheit), die in dieser *οὐσία* gedacht wird.

Der andere Terminus aber, der sich bei den Pythagoreern für das Seiende findet, „*τὰ ὄντα*", ist erst recht weit von dem Seinsbegriff entfernt. Gerade das Einheitliche, Prinzipielle des Begriffs fehlt ihm. „*τὰ ὄντα*" — das heißt eben nicht „das Sein", sondern „die Seienden", d. h. die Dinge. Von den Dingen aber hatte schon Anaximander gezeigt, daß sie nicht feststehen, sondern kommen und gehen, daß also ihnen erst etwas entgegengestellt werden müsse, was ein Bestehendes abgeben sollte. Wie aber, wenn einer nun die Möglichkeit solch eines Entgegenstellens bezweifelte? Wie, wenn er nicht Genüge fand an dem, was jene Denker ihm entgegengestellt und als feststehendes Prinzip verstanden hatten? Mußte nicht da das Entstehen und Vergehen in den Vordergrund treten und alles zu verschlingen drohen? Diese Konsequenz mußte naturgemäß

gezogen werden, wo ein Mangel in dem Prinzip entdeckt wurde. Und dieser Mangel konnte und mußte in ihm zum Vorschein kommen, weil das Prinzip, so wie es gedacht war, seiner Aufgabe als Erklärungsgrund des ewig fließenden Daseins doch noch nicht entsprechen konnte.

Die mangelhafte Fassung des Seins muß es gerade gewesen sein, was für Heraklit den Hauptanstoß gab, das Beharrende überhaupt und damit den Seinsgehalt jener alten Prinzipien in Abrede zu stellen. Einen einheitlichen, wohlgegründeten Seinsbegriff hätte er schwerlich so über den Haufen werfen können wie die „*ὄντα*“. Aber muß man nicht vom Sein zu allererst Bestand verlangen? Wie kann also in dem Auf- und Niedergehenden, ewig sich selbst Preisgebenden etwas Seiendes gedacht werden? Hatte man in der vorheraklitischen Philosophie solch ein Seiendes gedacht, so hatte man es jedenfalls nicht rein gedacht, sondern hatte es — wenn auch nicht im Sinnlichen gesucht — so doch wieder ins Sinnliche zurückverlegt, es nach seiner Analogie gedacht. Sogar die Pythagoreer, die ein Gedachtes zum Prinzip erhoben, verlegten dieses Gedachte doch nicht ins Denken, sondern zurück in den Kosmos. Sie meinten die Zahl in den Erscheinungen greifen zu können. Es ist der durchgehende Fehler aller voreleatischen Denker, daß sie dasjenige, was sie offenkundig als ein Gedachtes und nur Denkbares finden, doch nicht im Denken zu finden meinen, sondern als ein dem Denken von außen Gegebenes ansehen. So müssen sie immer wieder auf die Sinnlichkeit rekurrieren. Und dabei mußte das Eigentümliche des Seins unerkannt bleiben. Denn dieses ist in der Tat im Wechsel der Empfindung nicht zu entdecken. Man sieht hier recht deutlich, wie das Sein nicht ohne das Denken gefunden werden konnte. Auf dieses aber, im Gegensatz zu den Sinnen, war man noch nicht aufmerksam geworden.

Die Unhaltbarkeit solch eines Rekurrierens auf die Sinnlichkeit erkannte Heraklit. Und das wurde ihm zum Ausgangspunkt. Darum trat er als Erster entschieden gegen die naive Vertrauensseligkeit den Sinnen gegenüber auf. Schlechte Zeugen sind Augen und Ohren den Menschen, wenn sie ungebildete Seelen haben. Was sie sagen ist ungewiß; nicht direkt Täuschung braucht es zu sein (das sagte erst Demokrit), wohl aber nichts aus sich selbst schon Gewisses. Darum können sie uns keine Zeugnisse von dem wahren Bestande des Seienden sein, in ihnen allein ist keine Wahrheit. Wie darf man da sagen,

daß die Dinge „sind“, d. h. wahr sind, bestehen, — von denen die Pythagoreer sagen, daß sie erkennbar würden, indem die Zahl sie mit der Wahrnehmung in Einklang bringe! Denn hierzu müßte die Wahrnehmung doch wohl etwas in sich Gewisses sein. Wie kann es denn einen Einklang mit der Wahrnehmung geben, die doch selbst nur ein Spiegelbild des Auftauchenden und Verschwindenden ist, die also doch auch irreleitet, wenn sie uns verführt zu glauben, in ihr sei etwas, das Bestand habe? Es gibt dieses Bestehende nicht. Es geht alles ineinander über — Entgegengesetztes in Entgegengesetztes. Und im Grunde ist der Weg immer einer — ob nach oben, ob nach unten. Nicht zweimal steigt man in denselben Fluß. Er ist ein anderer jedes andere Mal. Es gibt kein Sein, wo „alles im Flusse“ ist. Es gibt nur das Werden.

Nun wurde ihm das Werden zum einheitlichen Ausdruck dafür, was der Volksmund als „die Seienden“ bezeichnet hatte. Denn diese sind nicht anders zu charakterisieren als durch ihr „Fließen“. Der Krieg aber ist ihr Vater und König. Ohne ihn muß das Weltgebäude stagnieren und zusammenstürzen. Denn er ist das Treibende, welches das Fließen im Gange hält, indem er das All bewegt und gleichsam „umrührt“.

Und hiermit kommt Heraklit der naturwissenschaftlichen Bedeutung des Werdens sehr nahe, dem Naturprozesse. Eines Schrittes weiter noch hätte es bedurft, so wäre ihm in dem Entstehen und Vergehen das Prinzipielle dieses Fließens selbst, das ewig sich Gleichbleibende, Gesetzmäßige aufgegangen. Damit aber hätte er einen Seinswert in ihm entdecken müssen, der über das einzelne Werdende wieder hinausgegangen wäre. Universal genug dachte er das Werden dazu. Es ist beinah erstaunlich, wie dieses Prinzipielle ihm entgehen konnte. Hatten doch schon die Pythagoreer den Charakter der Gesetzmäßigkeit in der Einheit ihres Prinzips unterstrichen. Ja auch Heraklit selbst macht einen starken Anlauf dazu. Weit entfernt, sich selbst etwa voreingenommen pessimistisch gegen die prinzipielle Einheit des Weltprozesses zu stellen, beschuldigt er vielmehr die große Menge der Menschen des Unverstandes, daß sie den *λόγος* nicht verstehen, der doch das Ganze der Welt regiere und ordne[1] und es zum *κάλλιστος κόσμος* mache (Theophr.

[1]) Sext. VII. 132; Diels, S. 61. Fr. 1: *τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι* ... etc. Wie der *λόγος* hier zu verstehen sei, ist Streitfrage. Da die Worte (nach Aristoteles) nahe dem Anfang der Schrift standen, so liegt es nah, darunter „Wort“, d. h. hier Heraklits

Met. 15, p. 7a; Diels Fr. 124, pag. 79). Aber „die Natur liebt es sich zu verbergen", darum erkennen sie dieses ihr Wesen nicht. Wenn auch der Krieg herrscht, so herrscht doch deswegen nicht Unordnung und Willkür. Sondern alles geschieht gemäß dem *λόγος*. An ihm allein ist das Geschehen zu be-

---

Schrift selbst zu verstehen, besonders da sich unmittelbar folgend ein *ἀκοῦσαι* und *ἀκούσαντες* darauf beziehen. Genau auf das Entgegengesetzte lassen aber wiederum die weiter folgenden Worte schließen: *γιγνομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε*, in denen offenbar schon die Weltordnung gemeint ist, die sich gemäß dem *λόγος* vollzieht. Letzteres wird bestärkt durch das Zitat bei M. Aurel. IV. 46: . . . *ᾧ μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγῳ*, wozu M. A. selbst hinzufügt: „*τῷ τὰ ὅλα διοικοῦντι*". — Man darf die Frage aber nicht dahin zuspitzen, als müßte sie sich unbedingt für das eine oder das andere entscheiden lassen. Es bleibt vielmehr durchaus wahrscheinlich, daß Heraklit beides darunter verstanden hat: sein geschriebenes „Wort" und zugleich das gedachte Gesetzmäßige in der Natur. Denn das eine sollte ja das andere enthalten. Zudem ist Heraklit erwiesenermaßen ein Freund von vielsagendem Doppelsinn. Und gerade der griechische „*λόγος*" ist eine so eigentümliche, doppelt akzentuierte Begriffsbildung, daß auch spätere, weniger „dunkel" redende Denker (z. B. Plato) sich seiner in ähnlicher Weise bedient haben. — Ähnlich ist die Stelle bei Zeller (I 630f.) gefaßt. Besonders weit geführt ist die kosmischlogische Bedeutung des Heraklitischen *λόγος* bei Kinkel (I 70ff.). Das Bild, das man bei der Auffassung des letzteren von Heraklit bekommt, ist ein besonders günstiges und durch seinen harmonischen Zusammenschluß anziehendes. Es bedeutet aber nichts Geringeres, als daß Heraklit das Sein im Werden gefunden, entdeckt hätte. Für die Geschichte des Seinsproblems würde das von höchster Bedeutung sein und Heraklit geradezu in das Zentrum rücken, um das sich die übrigen Denker des Seinsgedankens dann erst gruppieren müßten. Leider beruht aber in diesem Punkt die Interpretation bloß auf Kombination. Aus den Fragmenten läßt sich die Sache weder beweisen noch widerlegen. Was aber die historische Kombination selbst betrifft, so scheint mir diese doch gegen eine gar zu positive Fassung des Logos zu sprechen. Denn es wird schwer, Parmenides zu verstehen, wenn man ihn nicht im Gegensatz gegen Heraklit verstehen lernt. Woher sonst die Kraßheit und Ausschließlichkeit seiner leitenden Begriffe (die absolute Beharrung im Sein, die absolute Vernichtung des Werdens als Nichtsein u. a.)? Oder auch nur, wie kamen die sogenannten Herakliteer dazu, den *λόγος* und seine Einheit ganz zu übersehen? Wie konnte bei ihnen das Werden absolut werden, ja schließlich auch (so bei Kratylos) das Geistige mit in sich auflösen? Offenbar das eine wie das andere eben deshalb, weil der *λόγος* Heraklits nicht durchgeführt, und das Sein im Werden durch denselben trotz allem nicht „gefunden" war. Nur so auch wird es verständlich, wie sich der Gegensatz zwischen Heraklit und Parmenides auch noch in späterer Zeit als ein Grundmotiv des großen Streites der Schulen fortpflanzen konnte. Auch Plato, der im „Philebus" wirklich das „Werden zum Sein" durchführt, läßt nirgends eine Vorgängerschaft Heraklits durchblicken.

greifen. Denn er ist die Notwendigkeit (*ἀνάγκη*) und das Verhängnis (*εἱμαρμένη*), welche allem Geschehen anhaften. So steckt in diesem Heraklitischen *λόγος* viel von der *ἁρμονία* der Pythagoreer, d. h. von jener Einheit des Weltprozesses, die sie als Gesetzmäßigkeit anstrebten. Hier blickt auch der Gedanke Anaximanders wieder durch, daß alles nach bestimmter Notwendigkeit geschehe, das Ausscheiden der Gegensätze aus dem *ἄπειρον*, wie ihre Auflösung in dasselbe. Ganz ähnlich ist es bei Heraklit. Auch er steht ganz in dem Geleise jener Gegensatzkategorien, auch ihm entstehen sie aus einem einheitlichen Urgrunde, dem Feuer, und müssen wieder in dieses zurückkehren nach der Notwendigkeit. Auch der Gedanke von der Buße und Strafe, die diese Rückkehr bedeutet, ist der gleiche. Der wesentliche Unterschied ist nur, daß in dieser Weltordnung der Prozeßcharakter, das „Fließen", ungleich stärker bei Heraklit betont ist.

Aber es ist charakteristisch, wie bei dieser Ähnlichkeit der Grundansicht Heraklit doch mit ganz anderen Mitteln arbeitet als Anaximander. So sehr er die Theorie der Gegensätze festhält, die Gegensätze selbst sind ihm etwas anderes geworden. Der Begriff der *ἔκκρισις* ist so gut wie ganz überwunden. Daher gibt es auch nicht mehr eigentlich die Auflösung in ein *ἄπειρον*. Ihn interessiert nicht so sehr das Verhältnis der Gegensätze zum gemeinsamen Umfassenden, als das des Gegensatzes zum Gegensatz. Soweit man daher bei ihm noch von Auflösung sprechen kann, ist es nicht mehr die einheitliche Auflösung aller Gegensätze in ein Zugrundeliegendes (oder doch das erst sehr in zweiter Linie), sondern gegenseitige Auflösung der Gegensätze ineinander. Denn so denkt er sich das Fließen der Dinge: als Übergang der Gegensätze. Wie er sich diesen Übergang wiederum denkt, wissen wir nicht. Genug, daß er ihn fordert. Und es ist begreiflich, daß er in diesem neuen Gedanken des Übergangs gleich wieder zu weit geht; denn er hat eben noch keine bestimmte Methode für ihn, er kann ihn nur fordern, nicht wirklich aufzeigen. So freilich konnten seine Schüler bis zur direkten Nivellierung gehen, zur Aufhebung der Gegensätze. Bei Heraklit selbst aber überwiegt noch ganz der Gedanke des Fließens. Im Übergange besteht es. Und für den Weltprozeß ist es eins, ob es hin oder zurück flutet. Denn, wenn man auf ihn als Ganzes hinblickt, so ist alles Harmonie, — freilich eine Harmonie, die dem auf das Einzelne gerichteten Blick verborgen bleiben muß. Sie ist der Sinn und das Gesetz aller Auflösung bei Heraklit.

Heraklit hat seinen Blick gleichsam festgebannt auf den Fluß der Dinge, und die unendliche Mannigfaltigkeit, die erdrückende Fülle des Werdens läßt ihn jenen Einheitsgedanken, den er in Händen hält und im *λόγος* aufs trefflichste gekennzeichnet hat, wieder zurückstellen. So ist er der Erste, der den Begriff des Naturgesetzes findet, — wie dieser Begriff denn mit Notwendigkeit dort auftauchen mußte, wo zuerst der Begriff des Naturprozesses in seiner ganzen Größe, im „Fließen des All" erkannt wurde;[1] aber das Naturgesetz wird ihm noch nicht

[1]) Der Gedanke des Naturgesetzes bei Heraklit gewinnt noch mehr an Boden, wenn man sich das „Feuer" näher auf seinen Seinsgehalt ansieht. Wenn dieses nämlich einfach als Urstoff anzusehen ist, so steht es auf einer Stufe mit dem Wasser des Thales und der Luft des Anaximenes. Dann wäre es nicht zu verstehen, wie das Prinzip-Motiv, das Heraklit doch als Fließen denkt, zugleich wiederum in ein Beharrendes verlegt werden konnte. Denn aller Urstoff ist ein Beharrendes. Aber bei Heraklit ist es das Eigentümlichste, das allen Fragmenten gemeinsam ist, auch wo sie sich sonst zuwiderlaufen: daß er das Beharrende nicht finden kann, so nahe er ihm auch ist. Schon allein hieraus mußte sich ergeben, daß er einen Urstoff nicht meinen kann. Der müßte ihm ja gleich wieder „zerfließen". Denn daß „alles fließt", nimmt er im strengen Sinne. (Diog. Laert. hat sich das natürlich nicht klargemacht, wenn er IX, 8 das „Feuer" *στοιχεῖον* nennt und ihm *ἀραίωσις* und *πύκνωσις* beilegt. Wie auch Aristoteles, Theophrast u. a. ähnlich irren, ist gesammelt bei Zeller I 652f.). Klargestellt ist das schon durch Lassalle und besonders sachlich und treffend behandelt von Brandis (I 159 ff. u. 184 ff.). Deswegen braucht das Feuer aber noch keineswegs absolut immateriell gedacht zu sein. Denn bis zum Begriff eines wirklich Immateriellen kommt Heraklit noch gar nicht. Er ist eben auch noch auf dem Wege der Loslösung vom Problem der Materie begriffen, welchen der Seinsgedanke zu durchlaufen hat. Nur ist er wieder einen Schritt weiter vorwärts gekommen im Vergleich mit den Milesiern. — Wie er sich das Feuer ganz positiv denkt, ist schwer zu sagen. Aber wie er es nicht denkt, ist klar: nämlich nicht als etwas, worin die stoffliche Natur als solche betont würde, wiewohl ihm das Stoffliche anhaftet. Er hat sich noch nicht ausdrücklich losgesagt von der Materie. Aber es ist ihm nicht mehr um sie zu tun. Er verlegt den ganzen Nachdruck — wie in allem, so auch hier — in ein anderes Moment, das „Fließen", das Nichtbeharrliche — folglich Nicht-Stoffliche. Dieses allein stellt er als das Maßgebende im „Feuer" hin: die bewegliche, bewegende Rührigkeit. Und damit überträgt er einen beträchtlichen Hauptteil der alten *ἀρχή* auf sein „Feuer". Denn es hat den spezifischen Prinzipiencharakter in sich (ist es doch für den Begriff des sich bewegenden Kosmos gedacht), so sehr es auch das Beharrliche, also den eigentlichen Seinswert des Prinzips preisgegeben hat. Somit bedeutet das „Feuer" im Vergleich mit dem *ἄπειρον* Anaximanders zugleich einen Rückschritt und einen Fortschritt: ersteres hinsichtlich des Seins, letzteres hinsichtlich der Materie. Denn von beiden sagt er sich los und wagt so den doppelten Schritt ins Leere, Unbestimmte: den

fruchtbar. Es bleibt das allwaltende Schicksal, das alle Dinge mit seiner Notwendigkeit zwingt. Aber wir sehen nicht, wie diese Notwendigkeit wirkt, wie sie die „Harmonie" herstellt. Die Gegensätze gehen auf ineinander. Aber es ist, als fielen sie einfach hin, als würden sie einfach nivelliert. So konnte ihm Aristoteles Leugnung des Widerspruchs vorwerfen. Er hat das Vermittelnde zwischen dem Prinzip und der Mannigfaltigkeit, der Einheit und der unendlichen Verschiedenheit noch nicht. Daß der *λόγος* selbst bis ins Einzelne des Geschehens dringt und dieses Geschehen zur gesetzmäßigen Bewegung macht, konnte er nicht erschließen; denn der Begriff der Bewegung eben ist es, der ihm fehlt. Dieser mußte sich erst in den feinen Aporien Zenonischer Dialektik herausschälen zu seiner Reinheit, um bei Demokrit zum Grundbegriff zu werden. Zwischen Naturgeschehen und Bewegung ist eben noch ein weiter Weg der Abstraktion.

Und so kam Heraklit nicht zu einer Durchführung der Einheit in dem Weltgebäude, das er in so großartigen Zügen entwirft. Sein Denken war dazu noch zu sehr auf die Einzelerscheinungen des Kosmos gerichtet. An diesen aber ließ sich nur das Werden begreifen. Zwar stellte er wohl dem Kosmos als Ganzem das „Ich" entgegen, nach dem er „suchte" (*ἐδιζησάμην ἐμωυτόν*). Aber gerade hier in dieser Antithese, in der sich die Einheit des Kosmos besonders plastisch hätte zeigen müssen, wandte sich die ganze Energie seines Denkens nach innen, und das Forschen nach dem vielstimmigen, ungeheuren Weltgebäude, das sich ihm von allen zuerst in seiner ganzen Größe entrollt hatte, — verwarf er als „Polymathie". So entging ihm der Schluß, den er anders wohl hätte ziehen können, daß in dem Werden selbst, sofern es universal für das Weltall gedacht wurde, auch das Denken eines Seins liegen mußte, daß, wenn es ein Werden „geben" sollte, dieses Werden ein Sein wäre.

Indem er aber nur die negative Seite am Werden unterstrich, gelangte er recht eigentlich — als erster von allen, aber

Fortschritt wie den Rückschritt. Beide sollten hernach zum Fortschritt gedeihen, denn beide sollten zu einer positiven Kehrseite ausreifen. In der Richtung des Fortschrittes (aus der Materie auf das Denken zu) lag der Begriff des Naturgesetzes, dem er im *λόγος* so nahekam. Aber diesen Begriff als solchen hätte er nur dann entdecken können, wenn er von der Negation wieder zur Position durchgedrungen wäre, nämlich zu einem neuen, andersartigen Beharrlichen als der Urstoff.

ohne zu wissen, wohin er gelangte — zu einem streng allgemein gedachten Nichtsein. Denn was die Einheit in sich nicht herstellen ließ, was sich selbst auf Schritt und Tritt widersprach, weil es die Gegensätze nivellierte und den Satz des Widerspruchs löste, das mußte sich für den, der von der Forderung der Einheit und Übereinstimmung ausging, notwendig als Aufhebung des Denkens wie des Seins darstellen. So bereitete Heraklit eine umgekehrte Schlußfolgerung bei Parmenides vor.

Denn dieser ging in der Tat von der Forderung der Einheit aus. Diese war ja nicht mehr neu. Die Anfänge des wissenschaftlichen Denkens mußten schon mit ihr beginnen. Denn Einheit ist das leitende Motiv der Systematisierung. Zu dieser aber strebt alles Bedürfnis nach Rechenschaft gemäß der Natur des Denkens. Und so war Einheit schon der Gedanke des Thales. Auch er suchte die Einheit des Kosmos. Aber er suchte sie nicht rein als solche, sondern als Einheit des Stoffes. Es steht bei ihm mit dem Einheitsgedanken noch ebenso, wie wir gesehen haben, daß es mit dem Seinsgedanken stand. Wie Thales und Anaximander sichtlich am Seinsproblem arbeiten, ohne es doch rein als solches zu erfassen, so operieren sie auch unverkennbar mit dem Einheitsbegriff, wissen aber weder, daß es ein Begriff sei, noch können sie ihn rein für sich als absolute Einheit fassen. Das verstehen auch die Denker der altpythagoreischen Schule nicht. Diese kennen nur die Einheit der Zahl als der *ἁρμονία*, wie jene nur die Einheit des Stoffes fixiert hatten. Eines wie das andre ist aber noch nicht die Einheit selbst als solche.

Der Anstoß hierzu kam von ganz anderer Seite her bei Xenophanes, nämlich aus dem sittlich-religiösen Protest gegen die Vielheit der Götter. Die ganze innere Gewalt eines bahnbrechenden Geistes drängte sich hier in dem Verlangen nach Einheit zusammen. Und da es sich hier um die naheliegendsten, aktuellsten Bedürfnisse des sittlich ringenden Menschen handelte, so ist es zu verstehen, daß von hier aus der Einheitsgedanke eine noch weit durchschlagendere Kraft erhalten mußte, als er sie aus dem theoretischen Interesse hernehmen konnte. Denn ihn von hier aus ins Theoretische wieder zurückzuverpflanzen, wo er ja von jeher zu Hause gewesen war, konnte nur noch einen geringen Schritt bedeuten. Und Xenophanes selbst beginnt schon diesen Schritt zu machen. Er bezieht schon die

Einheit von der Gottheit wieder zurück auf den Kosmos. Denn auch er teilt das allgemeine Interesse seines Zeitalters für die Natur. Und die Gottheit ist ihm zugleich weltbildende Kraft. Diese Vereinigung des Göttlichen und Kosmischen haben die älteren „Physiologen" alle gemein: auch Anaximander hatte die *ἀρχή* als *θεῖον* bezeichnet.

Aber den Nachdruck auf diese Einheit des Kosmos als die absolute Einheit verlegte erst Parmenides. So erst wird sie zur Einheit des Seins. Das konnte aber weder aus der *ἀρχή* Anaximanders noch aus dem *λόγος* Heraklits heraus geschehen. Bei diesen war sie von vornherein zu sehr mit zugestanden, mit hineingedacht. Ihr Mangel mußte daher erst von anderer Seite recht fühlbar gemacht werden, um sie selbst in der *ἀρχή* prägnant werden zu lassen. Daher der Umweg über das ethisch-religiöse Problem.

Wo der Einheitsgedanke streng zu Ende gedacht wurde, da mußte er aus der Einheit des Kosmos zur Einheit des Seins werden. Sein und Einheit zielen aufeinander hin — das ist das innerste Wesen dieser Begriffe. Schon bei Thales liegt der ganze Seinsgehalt im Einheitsgehalt. Und beide Begriffe gehen unerkannt gemeinsam durch die Geschichte der Grundfragestellung, von Schritt zu Schritt mehr an Selbständigkeit gewinnend, bis sie zuletzt zugleich ausreifen und bewußt werden. Darin dokumentieren sie ihre ursprüngliche Einheitlichkeit — die Einheit des Seins.[1]

---

[1]) Aber wieweit sich dieses Ausreifen schon bei Xenophanes vollzieht, ist aus den Fragmenten nicht festzustellen. Wenn man dem pseudo-Aristotelischen Bericht „de Melisso Xenophone Gorgia" Glauben schenken dürfte, so hätte er freilich schon beide Begriffe entdeckt. Aber die ganze Schreibweise des Verfassers macht es wahrscheinlich, daß hier spätere Begriffe auf frühere Gedanken übertragen sind und so die Mittel der Deutung in das historische Faktum selbst gemischt sind. Auch bliebe es schwer zu verstehen, wie diese Begriffe prägnant werden konnten, ehe sie durch den Heraklitischen „Fluß" der Dinge herausgefordert waren. Im Gebiete des Ethisch-Religiösen konnten sie das schwerlich, denn dieses entfernt sich hier noch kaum vom Mythischen. Heraklit aber ist zeitlich eher nach als vor Xenophanes zu setzen. Alles, was sich erschließen läßt, ist nur, daß er der Gottheit Beharrung und Identität zuschrieb, wie denn das *ταὐτόν* in den Elegien sich findet. — Freilich, gegen das Geborenwerden und Sterben der Götter sträubte er sich aus dem Grunde, weil sie auf diese Weise ja gar nicht „sein" würden. So wenigstens berichtet es Aristoteles von ihm (Rhet. II, 23): *ἀμφοτέρως γὰρ συμβαίνει μὴ εἶναι τοὺς θεούς ποτε.* So muß er allerdings für die Gottheit ein Sein angenommen haben, das Beharrung und Identität in sich schloß. Aber ihn

Wenn Parmenides sich gegen die Lehre Heraklits vom haltlosen Fließen auflehnte, so darf man das nicht gleich so verstehen, als hätte er damit alles, was diesem Gedankenkreise angehörte, mit verworfen. Um sich ihm entgegenstellen zu können, mußte er vielmehr zuerst sich auf einen gemeinsamen Punkt mit ihm stellen. Dieser gemeinsame Punkt wurde das Verhältnis zu den Sinnen. Noch die Pythagoreer hatten den Sinnen eine sehr wesentliche Rolle eingeräumt. Handelte es sich doch bei der Leistung der Zahl hauptsächlich um den „Einklang mit der Wahrnehmung". Das hatte Heraklit grundsätzlich verworfen und ihm den *λόγος* entgegengestellt. Diese Verwerfung der Sinne als eines maßgebenden Kriteriums ist dann bis auf Plato ein fester Besitz der Philosophie geblieben, wenn es auch wieder und wieder der Durchführung ermangelte.

So erkennt denn auch Parmenides den festen Grund, der mit dieser Ablehnung gewonnen ist, an. Und zwar wird er erst hier recht fruchtbar. Die Ablehnung zeigt ihre positive Kehrseite. Schon der *λόγος* Heraklits war eine solche positive Kehrseite. Aber Heraklit brachte ihn nicht zu seiner Durchführung. Er verlor sich in dem unendlichen Prozeßhaften dessen, was dem *λόγος* unterstehen sollte. Aber der Schritt hierüber hinaus lag nun nahe genug. Es bedurfte nur der nötigen Kühnheit, ihn zu vollziehen. Was von den Sinnen nicht geleistet werden konnte und doch notwendig geleistet werden mußte, das mußte wohl oder übel in einer andern Leistung des menschlichen Geistes zustande kommen, und zwar in einer tieferen, den Sinnen vorausliegenden.

---

deswegen für den Entdecker des Seinsbegriffs zu halten, wäre doch voreilig; denn gerade, ob ihm diese Seinsannahme zum Begriff wurde, wissen wir nicht. Ebenso läßt sich aus der zitierten Stelle schwerlich schließen, daß er dafür schon den Terminus *εἶναι* gebraucht habe. Der Ausdruck kann hier genau ebensogut dem Aristoteles angehören. — Aber auch nach anderen Zeugnissen scheint er dem Sein des Parmenides schon sehr nah zu sein. Er hat nicht nur Einheit und Identität in völliger Bestimmtheit; sondern er stellt auch eine Reihe von Negationen auf, in denen er alle jene einzelnen Bestimmungen von seinem All-Einen zurückweist, die seine Vorgänger dem Prinzip beigelegt hatten. So bezeichnet er es nach Theophrast (Simpl. phys. 22, 23, Diels S. 40, Zeile 26) als *οὔτε πεπερασμένον, οὔτε ἄπειρον, οὔτε κινούμενον, οὔτε ἠρεμοῦν.* Ob er damit schon den Begriff des Seins selbst erreichte, muß wiederum dahingestellt bleiben. Jedenfalls zeigen diese fundamentalen Negationen, daß er über das spezielle Seinsprinzip in der Tat schon hinaus war. Er konnte dieses hinter sich lassen; denn er hatte den Begriff der All-Einheit schon fast ergriffen. Das aber ist bereits die Kehrseite des Parmenideischen Seins. —

So kam es bei Parmenides zum Begriff des Denkens (*νοεῖν, νόημα*). Und sofort erweist sich dieser neue Begriff als von entscheidender Bedeutung für das ganze Gebiet der vorliegenden Probleme, am meisten aber für das zentrale Problem, das in ihnen allen steckt, das Grundproblem des Seins. Hier wird es zum erstenmal prägnant, hier gewinnt es seine begriffliche Festlegung.

Sehen wir näher zu, wie das geschieht. Heraklit hatte gesagt „es ist alles im Flusse". Damit meinte er alles Beharrende aufzuheben. Parmenides denkt diesen Gedanken dahin zu Ende, daß er in ihm einen Widerspruch findet. Wie kann es sein, daß im Flusse kein Beharrendes wäre, während dieser doch selbst beharren soll? Und muß das Werdende nicht auch in jedem Stadium, das es auf seinem Werdegange durchläuft, etwas „sein"? Der Fluß, der nicht zweimal derselbe ist, „ist" doch jedesmal etwas. Sonst könnte er auch kein Fluß sein. So verlangt es das Denken. Denn der Fluß wird gedacht. Daß die Dinge „fließen", heißt also schon, daß sie „sind".

Freilich heißt es auch, daß sie „nicht sind". Denn das, was der Fluß war beim ersten Hineinsteigen, das ist er doch wiederum nicht — jetzt nicht. Es ist also auch ein Nichtseiendes im Werden. So zergliedert Parmenides den Heraklitischen Grundbegriff. Und hier ist es recht deutlich zu sehen, wie elementar doch noch dieses Heraklitische Werden gedacht ist, daß es sich so zerrupfen und zerreißen läßt. Hätte er das Werden als Bewegung zu fassen gewußt, so hätte es dieser Dialektik wohl standhalten können. Aber zur Bewegung gelangt man eben erst durch begriffliche Rechenschaft über das Sein.

So kommt es also im Fließen nicht zu dem, was Heraklit wollte, daß das Sein entbehrlich gemacht werde. In ihm muß vielmehr beides schon enthalten sein: Nichtsein und Sein. Das aber ist für Parmenides ein neuer Widerspruch. Das Nichtsein „ist" ja nicht. Wie sollte es denn im Werden „sein"? Es kann ja gar nicht gedacht werden. Wie könnte es da überhaupt irgendwie „sein"? (*οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν . . . οὔτε φράσαις*. Diels S. 116, Fr. 4.) Der neuentdeckte Begriff des Denkens schiebt sich vor als ein Riegel. Er läßt es nicht zu: das Denken nimmt das Nichtsein nicht auf. Hier scheiden sich die „Wege der Forschung", wie sich im Bilde Tag und Nacht scheiden am Himmelstor der Wahrheit. Dem gemeinen Verstand, der das Denken in sich noch nicht gewahr wird, bieten sich diese zwei Wege. Parmenides nennt sie den des Seins und den des Nicht-

seins. Den letzteren ging Heraklit; deswegen blieb er am Fluß der Dinge hängen und meinte diesen ohne ein Sein denken zu können. Er dachte ihn aber nicht, wie er ihn denken wollte; denn das Nichtsein läßt sich nicht denken. Denken kann man nur das Sein; und alles, was gedacht wird, ist Sein. Darum: „Sein und denken ist eins“ (*τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι,* Fr. 5). An dieser Identität von Sein und Denken scheidet sich der richtige Weg vom falschen. Der wahre Philosoph, der diese Identität begriffen hat, kann nicht im Zweifel sein, welchen Weg er zu wählen hat. Für ihn gibt es in Wahrheit nur den einen, den des Seins. So muß das Nichtsein ausgeschlossen werden als Undenkbares, und mit ihm das, was es enthält, das Werden. Mit dem im Werden erkannten Nichtsein wird auch das Werden selbst für Parmenides unmöglich.

Diese Umwälzung, die Parmenides im philosophischen Denken vollzieht, beruht ganz und gar auf einer Umwälzung in der Fragestellung nach dem Sein, — nicht im Seinsbegriff, denn dieser ist es eben, der hier erst entsteht. Er ist die Frucht dieser Umwälzung. Man hatte bisher das Sein in Prinzipien gesucht und es so in einzelnes Seiendes, bestenfalls in einzelne Seiten des Seins verlegt. So blieb es denn immer noch bei den *ὄντα* der Pythagoreer und Milesier. Denn solange man das Sein in etwas suchte, das man außerhalb des Denkens hinversetzte, konnte es nicht in eine Einheit zusammengehen. Die Prinzipien waren noch alle zu eng gedacht. So paradox es klingt, auch das „Unendliche“ war ihm zu eng. Denn auch das Unendliche bezeichnet nur eine Seite des Denkens, — was man deutlich daran sieht, daß die Pythagoreer ihm sein Gegenstück, das Endliche entgegensetzen konnten, ohne daß sich diese Zweiheit der Prinzipien gegenseitig ausgeschlossen hätte. Erst wo das Sein in das Denken verlegt wurde, konnte es in seiner ganzen Absolutheit und Ausschließlichkeit gefaßt werden. Denn erst das Denken, rein als solches, deckt sich mit dem Sein an Tragweite.

So erst konnte das Sein Einheit werden, — ähnlich wie bei Xenophanes die Gottheit und der Kosmos Einheit geworden waren. So geht der doppelte Gedankengang Hand in Hand: wie aus dem gegebenen Sein der Sinnendinge das geforderte und zu erzeugende Sein des Denkens wird, so aus der Vielheit „der Seienden“ — die Einheit des gedachten Seins. Denn Parmenides macht keinerlei psychologischen Unterschied zwischen Denken und Gedachtem. Er vertraut seiner einheitlich logischen

Initiative. Darum kann er das Denken seinem Inhalt unbedenklich gleichsetzen (*ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα,* Fr. 8,34). Dieser Inhalt aber ist das Sein. So schließt sich der Kreis und erweist sich als in sich wohlgegründet.

Und nicht minder wie für den Grundgedanken selbst hat Parmenides auch für die genaue Formulierung desselben Sorge getragen. Die „Identität“ *(ταὐτόν)* ist ihm nicht nur das Band zwischen Denken und Sein; sie erstreckt sich auf jedes von ihnen und auf alles was unter ihnen gedacht wird. So wird alles, was ist, identisch mit sich selbst. Darin findet das Sein seinen methodischen Ausdruck als das Beharrende. Und in der Zurückweisung des Nichtseins zeichnet er deutlich die Kehrseite dieser Identität: es ist genau das was später bei Plato und Aristoteles als Satz des Widerspruchs formuliert wird. Speziell aber dem Sein, im Unterschiede vom Denken, kommt noch ein dritter fundamentaler Grundbegriff zugute. Er entsteht in diesem Gedankengang: das Denken ist Einheit, das Sein aber soll mit ihm identisch sein, folglich muß sich in ihm auch die Einheit durchführen lassen, — trotz aller Mannigfaltigkeit, die es in sich schließt. Hierzu bedarf es offenbar eines besonderen Denkmittels. Denn im Denken läßt sich freilich die Einheit schlechtweg antizipieren, das Denken ist Herr seiner eigenen Gesetzmäßigkeit. Aber im Sein verliert sich der Blick für die Einheit nur zu leicht. In ihm bestehen ja die Gegensätze; wie sollen die vereinigt gedacht werden? Sollen sie etwa ineinander nivelliert werden, wie Heraklit dazu neigte? Dann verliert sich sogleich wieder alles im Fluß der Dinge. Es bedarf hier also eines besonderen Leitprinzips, um die Mannigfaltigkeit in eins zu schauen. Parmenides faßt es als das „Zusammenhängende“ des Seienden. Soll das Seiende eins sein, so kann es das nur als „ein Zusammenhängendes“, *ἓν συνεχές* (Fr. 8,6), oder „Einheit durch Zusammenhang“, — wie man das vielleicht besser wiedergeben dürfte. — Wenn das auch zunächst nur als räumlich „Zusammengeschlossenes“ gedacht ist *(ὁμοῦ πᾶν)*, so enthält es doch einen Keim dessen, was später zum Kontinuitätsgedanken führen sollte, wie ja denn im Terminus selbst das „*συνέχειν*“ steckt. So sichert Parmenides seinen Seinsgedanken nach allen Seiten, indem er ihm die Einheit sichert.

Die logische Richtung, in der sich dieser Umschwung am Seinsproblem vollzieht, ist bezeichnend für die ganze Denksphäre der Vorsokratiker. Es ist die Richtung der Loslösung von

der Materie und des Hinstrebens auf den Idealismus. Wir haben die Anfänge dieser Richtung gleich an den Anfängen des Seinsproblems kennen gelernt. Denn das Sein entspringt am Problem der Materie, um sich dann Schritt für Schritt von ihm zu lösen und selbständig zu werden. Außer von diesem seinem Ursprung hat es sich auch von anderen Problemen zu reinigen, wie z. B. von dem des Werdens, das ihm gleichfalls von Anaximander ab anhaftet und bei Heraklit zur ernsten Gefahr wird. Diese Probleme sind alle berechtigt, und sie treten später wieder in ihre Rechte. Aber das Sein erschöpfen sie nicht. So haben wir bei Parmenides den großen Wendepunkt in der Geschichte des Seinsproblems und damit der gesamten Philosophie. Von hier ab wird nicht mehr nach dem Sein als nach einem unbestimmten Etwas gesucht. Sondern es wird zugrunde gelegt als das Allgemeine, Unerschütterliche, um auf seiner Grundlage weiter ins Einzelne zu forschen. Alle weitere Forschung nach dem Sein ist nicht mehr ein Umhertappen in Prinzipien, von denen man kaum einmal weiß, daß sie Seinsprinzipien sind. Sondern die Denkrichtung über das Sein wendet sich nach innen, sie wird zum Prozeß der Verinnerlichung. Wenn auch die nächstfolgenden Denker vom idealistischen Grundgedanken abweichen und wieder und wieder das Sein außerhalb des Denkens hinverlegen wollen, so können sie sich doch selbst nicht mehr freimachen von einem gewissen Bruchteil eleatischer Schule. Ihre Prinzipien sind idealistischer, als sie selbst glauben. Und selbst in Punkten, wo sie dem Identitätsgedanken von Denken und Sein strikt zuwiderarbeiten, sind sie andererseits doch auf dem Wege, ihm zu dienen, indem sie Mängel aufdecken und so zu vertiefter Formulierung führen.

Aber Parmenides tat mehr, als bloß die logische Richtung festzulegen, in der die Forschung weiter gehen konnte. Er gab dieser Forschung auch das methodische Mittel an die Hand, mit dem sie arbeiten sollte, unter dessen Leitung allein sie diese Richtung einhalten konnte. Dieses methodische Mittel war das Nichtsein — eben jener für sich nichtssagende Begriff, der doch für das Sein ausschlaggebend wurde, indem dieses sich erst an ihm und im Gegensatz zu ihm zur Einheit des Begriffs zusammenschließen konnte. Man darf das nicht so verstehen, als sollte Parmenides den methodischen Wert des Nichtseins schon als solchen erkannt haben. Das konnte erst viel später geschehen, denn der Weg der Abstraktion, der zur Einsicht der Methode als bewußt erkannter führt, ist bedeutend

weiter als der, welcher zu Begriffen mit bestimmtem Inhalt führt. So hat denn auch das Sein diesen Vorzug vor dem Nichtsein voraus, daß es trotz seiner absoluten Allgemeinheit dem konkreten Denken immer noch einen Schritt näher ist als die reine Negation — denn diese bedeutet das Nichtsein. Deswegen nimmt denn auch Parmenides diesem Begriff gegenüber eine Haltung an, die deutlich davon zeugt, daß er sich des methodischen Wertes desselben nicht bewußt ist, ja daß er nicht ahnt, wieviel er selbst ihm verdankt.

Er warnt ausdrücklich vor ihm als vor einem „Wege der Forschung“: . . . *ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα.* Denn ihm schwebt das Nichtsein nur inhaltlich vor, und da bedeutet es eben Aufhebung alles Inhalts, Aufhebung des Seins. Am Sein aber hängt ja alles. Deswegen gilt es ihm so viel, das Nichtsein aufzuheben, es zur Unmöglichkeit zu machen. So sieht er denn in ihm auch nur das Nichtdenken, die Aufhebung des Denkens. Die aber darf es natürlich nicht geben; wie blieben denn Sein und Denken identisch. Erst in der Vernichtung des Nichtseins kommt ihm diese Identität zustande, und an ihr wiederum erst die volle Geltung des Seins.

Es ist fast wunderbar, daß er in diesem Gedankengang, der bei ihm alles durchdringt, nicht einsah, wie er über das Nichtsein zum Sein gelangte: wie er zuvor das Nichtsein als Begriff haben mußte, und sei es auch nur um es verwerfen zu können, und wie er das Sein niemals gefunden hätte, wenn es ihm nicht am Begriff des Nichtseins sich zugespitzt hätte und so erst prägnant geworden wäre. Das ist ja der geschichtliche Zusammenhang zwischen Heraklit und ihm: jener denkt das Werden Anaximanders zu Ende und gelangt so zur Aufhebung des Seins, d. i. zum Nichtsein. Parmenides denkt wiederum dieses Nichtsein zu Ende bis zu seinen Konsequenzen und bis zu seinem Begriff, da entsteht ihm am Nichtsein gleichzeitig der Seinsbegriff. Das Nichtsein ist also in dem Gedankengange die zweifellos frühere Stufe — logisch früher. Da es nun selbst keinen Inhalt hat, keinen eigenen Denkwert repräsentiert, so kann seine Bedeutung nur darin liegen, daß es eben Stufe ist im Gedankengange zum Sein — und zwar notwendige Stufe, denn das Sein wird ohne sie gar nicht denkbar. Das ist es eben, was wir eine Methode nennen.

Aber das konnte Parmenides allerdings nicht so klar durchschauen, wie wir heute, die wir die Spuren seiner Gedanken mit den Denkmitteln ausgereifter Methodik verfolgen und auf

den Gesichtspunkt der „Methode“ gleichsam schon eingestellt sind. Es ist eben ein Anderes, die Methode finden und anwenden, ein Anderes, sie als solche erkennen und würdigen. Auf allen Gebieten der Wissenschaft entstehen die Methoden zuerst im Gebrauch. Hinterher erst gewinnt man durch Abstraktion des Verfahrens den Begriff von ihnen. Nicht anders ist es in der Philosophie. Und so mußte Parmenides, der als Erster den Weg über das Nichtsein zum Sein durchmaß, das Größte, was es auf diesem Wege zu entdecken gab, nämlich den Weg selbst, unentdeckt lassen, — um es späteren Geschlechtern verhüllt und rätselhaft, als vielumkämpften Streitpunkt und Kampfplatz alles philosophischen Scharfsinnes, zu hinterlassen. Denn wenn man auch den Wert des Schatzes nicht kannte, so merkte man doch bald, wo er vergraben lag. Das Unverstandene mußte den Verstand herausfordern, sich an ihm zu versuchen.

So kommt es denn, daß das *μὴ ὄν* gleichzeitig mit dem *ὄν* entdeckt und zum Begriff gemacht wird — ja eigentlich noch vor ihm (logisch) —, daß es aber doch nicht zugleich mit ihm auch zum Grundbegriff erhoben wird. Es zeigt hier noch seine allerschroffste, ausschließendste Form — gewissermaßen seine Außenseite. Und damit hängt es zusammen, daß es hier in einem ganz anderen Sinne steht als später bei Demokrit und Plato, in anderem Sinne auch als die Begriffsbildungen, die ihm in der voreleatischen Philosophie entsprechen. Und daß es solche gibt, haben wir bereits bei den Milesiern gesehen. Denn jene Denkmethode, die sich später als Methode des Nichtseins herausstellte, war ja nicht an den Terminus „*μὴ ὄν*“ gebunden, genau so wenig, als der Seinsgedanke an das „*ὄν*“. Wie dieser schon im Wasser des Thales enthalten war, so war darin auch schon die Methode des Nichtseins enthalten. Denn als Methode des Seins haftet sie notwendig allem, noch so primitiven Denken des Seins an und liegt diesem logisch voraus. Und in der Tat begann Thales mit einer Ablehnung, der Ablehnung der vielen Stoffe zugunsten des einen Stoffes. Das Positive aber, das er fand, die Einheit des Stoffes, war wiederum f ü r die Vielheit der Dinge da, um sie zu begründen. Die Vielheit wird also abgelehnt, damit man sie um so sicherer wiederfinde. Da haben wir in ganz einfacher Weise die Methode des *μὴ ὄν*.

Das Nichtsein steht f ü r die gesuchte Einheit, gesucht aber wird sie selbst f ü r etwas, nämlich für die Erklärung der kosmischen Mannigfaltigkeit. Dieses „für“ ist das Typische in der

ἀρχή, denn es ist das Methodische in ihr. Dieses Methodische in der *ἀρχή*, das so negativ einsetzt und so positive Früchte trägt, ist eben die Methode des Nichtseins. Deutlicher war das dann noch an Anaximander zu sehen, wo die Ablehnung gegen die Endlichkeit des Prinzips ging — was hier sogar sich im Terminus „*ἄ—πειρον*“ aussprach, — und wo wiederum das Positive darin lag, daß es Prinzip f ü r das Endliche wurde.

Man sollte nun erwarten, daß bei Parmenides, wo diese Ablehnung im *μὴ ὄν* zum Begriff wurde, nichts näher läge, als auch gleich den positiven Gehalt in ihr zu erkennen und so den alten Gedanken der *ἀρχή* für die Formulierung des Seins fruchtbar zu machen. Das wäre so der gradlinige Gang gewesen, der von der *ἀρχή* als dem Seins-Prinzip direkt zum Sein geführt hätte. Dann hätte auch Parmenides sein *ὄν* als *ἀρχή* „für“ das kosmische Entstehen und Vergehen denken können. Aber das geschichtliche Denken der Probleme geht eben nicht jene graden Wege: diese lassen sich wohl im System ziehen, aber nicht vor dem System einschlagen. Darum mußte der Gedankengang des Parmenides den Umweg über das Werden Heraklits machen. Und so mußte er an das *μὴ ὄν* von seiner anderen Seite herankommen, es von seiner anderen, absolut negativen Seite zu fassen bekommen. Es konnte ihm nicht, wie die Ablehnung bei seinen Vorgängern, ein Ausdruck für das Gesuchte, noch nicht Bestimmte, das noch tiefer zu fassende Sein werden. Sondern umgekehrt, es mußte hier zuvor einmal Ausdruck dessen werden, was preisgegeben werden sollte, um erst im Gegensatze zu sich selbst das *ὄν* entstehen zu lassen, das nun die logische Vertiefung bedeutet. Es hat die Richtung gewechselt. Oder vielmehr es hat seine ureigentliche Richtung noch gar nicht gefunden. Es steht nicht für das, was erzeugt, sondern für das, was überwunden werden soll. Und so mußte es kommen, wo das *μὴ ὄν* zum erstenmal voll bewußt auftrat, wo es zum Begriff wurde. Denn als Begriff mußte es sich zuerst dem Sein gegenüberstellen und Ausdruck für das werden, dem das Sein im strengen Sinne nicht zukommen kann.[1] —

---

[1]) Welche Bedeutung gerade diese Umkehrbarkeit der Nichtseins-Methode für die Entwickelung des Seinsproblems hat, läßt sich an Parmenides schwer zeigen. In der Geschichte der Probleme taucht etwas Ähnliches erst wieder bei Plato in den späteren Dialogen auf. Es sei hier nur darauf hingewiesen, wie die ganze Polemik Platos im „Sophisten“ gegen das Parmenideische *μὴ ὄν* auf dieser Doppelseitigkeit des Nichtseins beruht. Plato steht dort schon auf dem gegenüberliegenden Stand-

So greifen die Gedankenfäden der Probleme ineinander und durchkreuzen sich gegenseitig. Und so blieb das *μὴ ὄν* auch nach seiner Entdeckung, was es schon vor ihr gewesen war, ein Problem. Wie dieses Problem seiner Lösung weiter zustrebt, werden wir bei Demokrit verfolgen können.

Sofern der Widerspruch gegen das Sein auch zu einer gleichwertigen Fixierung gelangen mußte, lag freilich noch ein Rest von positiver Bedeutung in dem *μὴ ὄν* des Parmenides. Zwar war dieser Rest nicht stark genug, um das Sein vor jener Erstarrung zu bewahren, in die es durch seine Isoliertheit geriet. Aber es bedurfte doch erst einer strengen Durchführung dieser Konsequenzen, ehe man auf den Mangel, der in der Isoliertheit lag, aufmerksam werden konnte. Diese Konsequenzen nun hat Parmenides nur zum Teil gezogen — und zwar nicht im Sinne seines eigenen Grundgedankens. In konsequenterer Weise — und zwar konsequent bis zur Paradoxie — tat das erst Zenon.

Dem Parmenides war es noch gar nicht eingefallen, daß er bei seiner ausschließlichen Fassung des Seins eine ganze Reihe unentbehrlichster Begriffe aufhob. Er hielt den Blick fest auf das „eine Seiende" gebannt und leitete von dort ab, was er zur Sicherung dieses Seins brauchte. Ins einzelne gehende Beweise brachte er dafür nicht. Aber der Konflikt mit der populären Vorstellung von der Vielheit der Dinge und ihrer unablässigen Bewegtheit machte die eingehendere Untersuchung

---

punkt, er ist zurückgekehrt zum alten Gedanken der *ἀρχή*; er lehnt ab nur für etwas, was gesetzt werden soll. Darum kann er das Sein im Nichtsein selbst verteidigen. Bei Parmenides hatte sich eben jener fruchtbare Gedanke des „für" verloren. Damit verlor er aber auch den Halt am „Prinzip". Denn das Prinzip ist das Denken dieses „für". Er fand als erster den Begriff; so verdunkelt sich ihm die *ἀρχή*. Er will das Sein um seiner selbst willen, nicht „für" die verschiedenen Dinge. Das aber läuft dem „Prinzip" zuwider. Das ist die schwache Seite bei Parmenides, deswegen isoliert sich das Sein bei ihm über alle Denkmöglichkeit hinaus und wird schließlich zur Undenkbarkeit, — wie Plato das in klassischer Weise an den Aporien des „*ἕν*" in seinem „Parmenides" zeigt. — Man kann einen Beleg hierfür auch darin sehen, daß keiner von den unmittelbaren Nachfolgern des Parmenides den Seinsgedanken in seiner Fassung aufzugreifen und fortzuführen vermochte. Sie konnten es nicht, weil ihre Probleme die *ἀρχή* verlangten; das „Sein" des Parmenides aber ist nicht *ἀρχή*. Zenon, der es als *ἀρχή* zu fassen suchte, geriet in ein unentwirrbares Netz von Widersprüchen. Die meisten drückten sich darum und knüpften an den zweiten Teil des Lehrgedichtes an, welcher grundsätzlich im Gegensatz zum Seinsbegriff des ersten Teiles geschrieben war.

nötig. An diese Untersuchung machte sich Zenon, indem er den umgekehrten Weg einschlug und, von der populären Vorstellung ausgehend, bewies, daß diese zu Widersprüchen mit sich selbst führe, daß also das wahre Seiende nicht ein Vieles und Bewegtes sein könne, sondern nur das „Eine" des Parmenides. So kam er zu seinen berühmten Argumenten gegen die Vielheit, die Bewegung und den Raum. Denn auf diese drei Begriffe mußte es ihm ankommen: auf die Vielheit als den Gegensatz zur Einheit des Seins, auf die Bewegung als den Gegensatz zur Beharrung des Seins, endlich auf den Raum im Gegensatz zu beiden, denn er ist die Bedingung aller dinglich gedachten Vielheit und Bewegung.

Das Eigentümliche dieser Zenonischen Argumente besteht darin, daß sie alle auf ein *ἄπειρον* hinausführen. Er nimmt die mathematisch-physikalischen Begriffe in der konsequentesten Durchführung, die er zu erbringen weiß. Da kann er denn nicht bei einer bestimmten Anzahl stehen bleiben; sondern was ein Vieles ist, muß eben deshalb auch schon ein Unendlichvieles sein. Und die Bewegung durchläuft viele Stadien, zwischen ihnen aber müssen immer wieder und wieder Stadien liegen, d. h. unendlich viele; auch die Bewegung ist also ein Unendliches.[1] Und der Raum, wenn er endlich wäre, müßte er da nicht wieder in einem anderen Raume sein, und dieser wieder in einem dritten? Und wenn wir ihn geteilt denken, ist da nicht jeder Teil wieder und wieder teilbar? Auch der Raum ist also im doppelten Sinne ein Unendliches. Wie steht es nun aber mit diesem Unendlichen? Man versuche doch es sich vorzustellen! Ist es aber nicht vorstellbar, wie sollte es da „sein"? Es ist „garnichts", und alles, was sich auf ihm erbaut, ist auch „garnichts". Denn es widerspricht dem Sein.

So konnte es diesem feinen Dialektiker nicht gelingen, die mathematisch-mechanischen Grundbegriffe mit dem „Sein" des Parmenides zu vereinigen, sie auf dieses zu gründen. Denn eine solche Gründung wäre die einzig mögliche positive Lösung gewesen. Es gelang ihm nicht aus zwei Gründen. Erstens war das Sein des Parmenides nicht *ἀρχή*; gegründet aber hätten die Naturprobleme nur auf eine *ἀρχή* werden können. Und zweitens sind die Eleaten überhaupt vom Sinnlichen noch nicht frei, soweit sie auch mit ihrem Begriff des Denkens darüber hinaus-

---

[1]) Einen anderen Beweis gegen die Bewegung erbrachte Melissos; cf. S. 57.

gehen. Denn dieses Denken selbst ist ihnen in den Begriffen, mit denen es operiert, noch nicht prägnant geworden. Es ist wohl Denken des Seins, aber nicht Denken des Begriffs; denn der Begriff als Vehikel des Seins ist noch nicht gefunden.[1] Auch das *ἄπειρον* ist also noch nicht Begriff. Daher kann es nicht durchgeführt werden für die Probleme des Seins. Auch jene Pythagoreische Unterschätzung des *ἄπειρον* zugunsten des *πέρας* wirkt hier nach. Deswegen wird alles durchaus diskret gedacht: die Bewegung nur in Stadien, nicht als Fortschreiten, und der Raum in erster Linie nur als Raumgrenze („Ort“ *τόπος*), — genau so, wie bei den Pythagoreern die Zahl nur diskret genommen wurde. Es sind eben noch nicht eigentlich die Begriffe des Raumes und der Bewegung. Diese bilden sich vielmehr erst durch die Zenonische Dialektik (als durch eine negative Vorarbeit) heraus.

Deswegen konnte Zenon die Einheit nicht erfassen, die im Problem der Vielheit zu fassen gewesen wäre, ebenso die in der Bewegung und der Ortsbestimmung. Am *ἄπειρον* scheiden sich die Wege. An ihm scheitert Zenon. Die kontinuierliche Einheit, das *ἕν συνεχές*, das nur im reinen Denken zu finden war, und zu dem Parmenides schon den Grund gelegt hatte, wäre bei weiterer Durchführung auch imstande gewesen die Unendlichkeit aufzunehmen. Denn warum sollte das Unendliche nicht gedacht werden können? War es doch schon mathematisch gedacht und angewandt worden. Das reine Denken ist souverän; was in ihm als Problem, d. h. als Denknotwendigkeit auftritt, das „ist“ eben damit schon. Das eben war der ganze Sinn der Identität. Da brauchen wir nicht erst zu fragen, ob es auch vorstellbar ist, ob im „Sichtbaren“ zu fassen.

Und warum sollte denn die Vielheit nicht ins Unendliche fortgehen? Wir sind ja deswegen nicht verpflichtet, sie an den

[1]) Das stärkste Zeugnis für diesen Sachverhalt sehe ich — abgesehen von dem Zusammenhang der Probleme selbst — in Platos Worten Parm. 135 D E; dort lobt Parmenides den Sokrates dafür, daß er sich nicht genügen lasse an der Beweisführung der Zenonischen Schrift; denn diese bleibe an dem „Sichtbaren“ haften, in Wahrheit aber handle es sich nicht um dieses, sondern um Begriffe: *πλὴν τοῦτό γέ σου καὶ πρὸς τοῦτον ἠγάσθην εἰπόντος, ὅτι οὐκ εἴας ἐν τοῖς ὁρωμένοις οὐδὲ περὶ ταῦτα τὴν πλάνην ἐπισκοπεῖν, ἀλλὰ περὶ ἐκεῖνα ἃ μάλιστα ἄν τις λόγῳ λάβοι καὶ εἴδη ἂν ἡγήσαιτο εἶναι.* Von den Dingen sei es ja auch schließlich leicht zu beweisen, daß sie Widersprechendes zugleich seien (denn darauf läuft das Zenonische Argument dort hinaus); in Begriffen dürfte das nicht so leicht gelingen. —

Dingen in infinitum nachzuzählen! Ebenso: warum sollte der Raum sich nicht ins Unendliche teilen oder an Ausdehnung über jede Grenze fortführen lassen? Und warum sollte Achilles nicht in den wenigen Sekunden, bis er die Schildkröte einholt, unendliche Stadien durchlaufen? Wir brauchen sie ja nicht mit Strichen in den Sand zu zeichnen, ebenso wie wir die Raumteile nicht mit dem Messer zu schneiden brauchen, als wären es Körper. Es ist genug, daß wir sie denken. Denn nicht das Sehen oder Tasten verlangt den Fortgang ins Unendliche, sondern das Denken. Dieses ist es, welches das *ἄπειρον* erst in die Dinge hinein „denkt“. Wenn Zenon so gedacht und das *νοεῖν*, von dem er ausging, im *ἄπειρον* wiederzufinden gestrebt hätte, dann hätte er dieses letztere auch in seinem positiven Sinn verstehen können, den es von Anaximander her schon besaß. Ja seine sämtlichen Argumente hätten sich ins Positive kehren müssen. Und statt jene Begriffe aufzuheben, hätte er ihnen hier im Denken des Unendlichen ihre Begründung geben können.

Aber so dachte Zenon nicht. Er wollte das *ἄπειρον* auch im Sichtbaren durchführen. Hier sieht man, wie er trotz der feinsten Denkdisziplinierung selbst nicht bemerkt, wie er das reine Denken preisgibt zugunsten des Dinglichen. Hier, am Problem der Durchführung zeigt es sich eben, daß der eleatische Seinsbegriff doch noch nicht ein streng Unsinnliches ist — wenn auch nicht auf Wahrnehmung gegründet, so doch nach Art der Wahrnehmung gedacht. Sonst hätte es eben das *ἄπειρον* aufnehmen müssen. Aber Zenons Blick ist nur auf die Anwendung gerichtet; darum nimmt er nicht die Korrektur am Sein vor, sondern verwirft was ihm zuwiderläuft. Und so entgeht ihm die einzige mögliche Lösung, die im *ἄπειρον* hätte liegen müssen. Da er aber andererseits an der Einheit des Seins festzuhalten suchte (für die er ja kämpfte) und folglich auch die Antithese des Seins und Nichtseins aufrecht erhielt, so mußte sich ihm auch der Begriff des Nichtseins in analoger Weise verschieben, wie der des Seins. Auch das Nichtsein mußte hinabrücken auf das Dingliche zu. Und hier war die Begriffsverschiebung noch weit verhängnisvoller als am Sein. Dieses geriet in einen unhaltbaren Zustand durch seine Isoliertheit, in die es versetzt wurde; denn solange der Einheit noch Dinglichkeit anhaftet, bedeutet sie eben Ausschluß jedes anderen, d. h. Isolierung; aber das Sein wurde wenigstens nicht direkt sinnlos dabei, dazu überwog in ihm zu sehr die inhaltliche Seite. Anders stand es

mit dem Nichtsein. Diesem geht ja gerade der direkte Inhalt ab, es hat seine ganze Bedeutung als methodisches Mittel. Bei Zenon nun wird ihm diese Bedeutung entzogen. Ein dingliches Nichtsein ist eine contradictio in adjecto, ist garnichts. Das spricht sich denn auch in der strikteren Form aus. Er nennt es nicht anders als mit dem Wort „garnichts“ (*οὐδέν*), was bei ihm soviel wie „Unsinn“ heißt. Denn als *οὐδέν* bezeichnet er alle diejenigen Begriffe, die er im Sinne der gesuchten Einheit des Seins nicht zu erklären weiß, die ihm also widersprechend, „ohne Sinn“ erscheinen. Jener Rest logischer Berechtigung, der in dem *μὴ ὄν* des Parmenides noch übrig geblieben war, ging in diesem *οὐδέν* endgültig verloren.

Der zweite Teil des Parmenideischen Lehrgedichts hatte das reine Sein des Denkens wieder preisgegeben. Ja, er war auch in dieser Richtung so weit gegangen, das äußerste Gegenteil von dem zu behaupten, was der erste Teil erbracht hatte. Er stellt dem extremen Idealismus den extremen Materialismus entgegen. Das Denken, das dort das Sein selbst war, wird hier zur „Mischung der vielfach irrenden Organe“ (*κρᾶσις μελέων πολυπλάγκτων*, Diels, Fr. 16, S. 124), oder einfach zur „Beschaffenheit der Organe“ (*μελέων φύσις*). Die ist es, die den *νόος* hervorbringen soll. Weiter an Materialismus kann man kaum gehen.

Was Parmenides auch mit diesem seinem zweiten Teil bezweckt haben mag, Tatsache ist, daß er mit ihm bei den nächstfolgenden Denkern mehr Bewunderung und Nachahmung fand als mit dem ersten. Denn beeinflußt sind sie alle durch Parmenides. Aber außer den eigentlichen Jüngern der eleatischen Schule, Zenon und Melissos, knüpften sie ihren Gedankenfaden alle an den zweiten Teil seines Lehrgedichts an. Daher ist in dieser nächstfolgenden Zeit im Entwicklungsgange des Seinsproblems eher ein Rückschritt als ein Fortschritt zu verzeichnen. Nur weniges, mehr Vorbereitendes bahnt sich an.

Das gilt auch von so bedeutenden Philosophen wie Empedokles und Anaxagoras. Beide kehren zum ausgesprochen stofflichen Sein zurück. Der Seinsgedanke selbst tritt überhaupt mehr in den Hintergrund bei diesen Denkern, es sind vorwiegend andere, speziellere Probleme, denen sie nachgehen; so kommen bei Empedokles die Anfänge einer Biologie und sogar einer Sinnespsychologie auf; Anaxagoras geht mehr den kosmischen Erscheinungen nach. Am erstaunlichsten dürfte wohl

bei dem letzteren der Umstand sein, daß er seinen *νοῦς*, den er als leitende Vernunft und Zweckprinzip einführte (wo ihm die *μηχανή* nicht mehr zuzureichen schien), und der ihn also wohl zum *νοεῖν* des Parmenides hätte zurückführen können, — daß er selbst diesen *νοῦς* zuletzt wieder zum Stoff machte. Anaxagoras steckt mit seinem Seinsprinzip wieder stark im Problem der Materie. Man sieht hieran recht, wie unfähig er ist, auch das Geistigste anders als stofflich zu denken.

Und dennoch ist gerade Anaxagoras in einem Punkte bahnbrechend geworden für den Fortgang des Seinsproblems, und zwar — so wunderbar es scheint — gerade für die idealistische Fassung desselben. Denn er war es, der jenes von Zenon verworfene *ἄπειρον* wieder aufnahm. Dieses aber ist, wie man es auch fassen mag, immer ein Gedachtes, das seinen Denkursprung denn auch unfehlbar darin bekundet, daß es sich der Sinneswahrnehmung entzieht. Es ist ein Sein im Denken. Anaxagoras aber sucht bewußtermaßen nur ein Sein im Stoff. Für dieses Sein im Stoff aber hat er, um es durchzuführen, wiederum das *ἄπειρον* nötig. Also hat er „für“ das Sein in der Materie schon ein Sein im Denken nötig. Da blickt wieder der alte Gedanke der *ἀρχή* durch — begreiflicherweise, denn *ἄπειρον* und *ἀρχή* sind ohne einander nicht denkbar. Das zeigte schon ihre gemeinsame Ursprungsgeschichte.

Bei Anaxagoras nun ist das *ἄπειρον* zunächst bloß qualitativ gemeint. Die Stoffe sollen unendlich verschieden sein an Eigenschaften. Doch aber soll in jedem noch so kleinen sichtbaren Stoffteilchen die ganze Reihe der Qualitätsverschiedenheiten enthalten sein. Denn alles war ursprünglich „zusammen“ (*ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν* . . . Fr. 1). Auf diese qualitative Seite kam es ihm allein an, denn in der Naturerklärung legte er das ganze Gewicht auf die Qualitätsveränderungen der Körper. Und für diese brauchte er das *ὁμοῦ πάντα*. Aber so sehr er sein Augenmerk auf diese eine Seite richtete, konnte er es doch nicht vermeiden, auch auf die quantitative Frage einzugehen. Und dieses ist die interessanteste Seite seines Prinzips. Denn wie ist es möglich, daß in einem endlichen Körper die ganze Menge der Qualitäten enthalten wäre? Offenbar nur so, daß jeder einzelne Körper aus unendlich vielen Teilen besteht, denen jene Qualitäten anhaften; nur so ergibt es in einem jeden Körper ein *ὁμοῦ πάντα*. Wie kann aber eine unendliche Menge von Teilen in einem begrenzten Gebilde enthalten sein? Hier liegt die entscheidende Frage. Und Anaxagoras scheut sich nicht sie folgerichtig zu

Ende zu denken. Er findet die einzig mögliche Antwort: die Teile müssen unendlich klein sein. So setzt sich ihm das *ἄπειρον* schließlich doch ins Quantitative um. Das spricht sich deutlich in den überlieferten Worten aus: *ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα* (Diels, Fr. 1, S. 313). Es ist nur so zu denken, daß der endliche Körper die unendlich große Menge des Unendlichkleinen vorstellt. Nur so konnte er auch die Qualitäten „gleichartig verteilt" denken auf den Körper. So hat sich denn für sein Prinzip ein sehr bezeichnender Terminus (aber wahrscheinlich erst bei Aristoteles) eingestellt: das „gleichartig Geteilte", die *ὁμοιομερῆ*. In diesem Terminus spürt man noch deutlich die Vermengung des qualitativen mit dem quantitativen Gesichtspunkte: das *ὅμοιον* ist Qualitätsbezeichnung, das *μέρος* dagegen (und besonders in Aristotelischer Terminologie) nicht ohne starke Betonung des Quantitativen.

Wie Anaxagoras zu der Kühnheit gelangte, den Ursprung der Qualitäten ins Unendliche zu verlegen, läßt sich wohl am ehesten daraus verstehen, daß Zenon den Gedanken in negativer Weise vorbereitet hatte. Denn er hatte auch schon am Problem der Raumteilung gearbeitet, hatte es aber nicht lösen können, weil er das *ἄπειρον* nicht zu denken vermochte. Deswegen verwarf er nicht nur die Teilung, sondern auch den Raum selbst. Anaxagoras geht den umgekehrten Weg. Er hat das *ἄπειρον* schon: aus dem Gedanken der Qualitäten bringt er es mit. Dieser Gedanke nun involviert die räumliche Teilung, folglich muß diese sich auch als *ἄπειρον* darstellen. So konnte ihm die Lösung des Raumteilungsproblems gelingen. Und es bewährt sofort seine Fruchtbarkeit, es wird zur Stoffteilung; oder vielmehr, es ist von Hause aus mit Stoffteilung. Denn einen reinen Raum, wie das Leere, kennt Anaxagoras nicht. Das Raumproblem wird überhaupt nicht rein bei ihm, wie es das bei Zenon schon viel mehr gewesen war. Das Bedeutsame ist nur, daß er zuerst es mit dem richtigen Mittel behandelt und so trotz aller Mängel den Weg zur Lösung zeigt. Und so macht er bei seinem grundsätzlichen Materialismus dennoch einen wichtigen Schritt auf das Mathematische im Sein, d. h. auf das idealistische Sein zu.

Freilich über den einen Schritt kam er nicht hinaus. Denn er dachte dem mathematischen Gedanken nicht weiter nach; und die Rückkehr zum Sein des Parmenides, die in diesem sich hätte vollziehen können, vollzog sich nicht. Die Homöomerie war und blieb ihm Materie, — ebenso wie der *νοῦς* in der

Materie stecken blieb, obgleich er zum einen wie zum anderen das Denken hatte herbeirufen müssen. Um hier durchzudringen, mußte sich erst die endgültige Negation des Seins der Sinnendinge vollziehen. Dazu aber bedurfte es eines weiteren Ausholens, eines größeren Hebels. Dieser Hebel sollte auch zum zweitenmal, und weit gründlicher als das erstemal, das Nichtsein werden.

Die große Umwälzung vollzog sich bei Demokrit. Es ist nicht nur ein Zurückkehren zu den Eleaten, sondern ein Hinausgehen über sie, wenn ihm in der Negation dessen, was aller Welt als Sein gilt, ein neuer, anderer Seinsbegriff entsteht, ein Sein, das dem Denken der Sinnendinge vielmehr als Nichtsein erscheinen mußte. Denn auch jenes Eine, Unbewegliche, jenes starre Sein der Eleaten, lehnte er ab; auch dieses mußte ihm zum Nichtsein werden. Nicht umsonst hatte Zenon gezeigt, daß es nicht ausreichte, Vielheit und Bewegung in sich aufzunehmen und zu begründen. Es war zu eng gedacht, es hatte keinen Spielraum in sich für das Unendliche, das doch in den Grundbegriffen der Mathematik und Mechanik gedacht werden mußte. Es war eben noch nicht in jener Reinheit gedacht, die es hätte haben müssen, um die Einheit zu rechtfertigen, die Parmenides als ein *ἓν συνεχές* für das Sein forderte. Die Forderung war wohl gestellt, aber nicht erfüllt worden. Und wir sahen auch, woran es lag, daß weder Parmenides selbst noch seine Epigonen das eine Sein, das doch gefunden war, fruchtbar zu machen wußten für diese Probleme. Das war der Umstand, daß sie das Sein nicht als *ἀρχή* dachten, d. h. nicht als Prinzip „für" andere Probleme (etwa das Werden), die dadurch ihre Lösung und wissenschaftliche Begründung hätten finden sollen, — sondern schlechterdings um seiner selbst willen, absolut, streng geschieden von jeder anderen Fragestellung, bis zur Isolierung streng. Es war nicht ein Sein „für" das Werden, sondern im Gegensatz zu ihm.

Bei dieser Preisgabe des Prinzips konnte es nicht bleiben. Die üblen Folgen hatten sich zur Genüge gezeigt. Sollte es zu einem neuen Seinsbegriff kommen, der den immer mehr sich zusammendrängenden Naturproblemen gewachsen sein sollte, so mußte der große eleatische Gedanke von der Idealität des Seins vereinigt und gleichsam in eins gegossen werden mit dem alten vielbewährten Ursprungsgedanken der *ἀρχή*. Diese Neuschöpfung unternahm Demokrit.

Wie sie ihm gelingen konnte trotz der großen Verwickelung der Probleme und ihrer Verborgenheit (von der er selbst Zeugnis ablegt), läßt sich einzig daran verstehen, daß er als Erster das methodische Mittel erkannte, an dem alle Forschung nach dem Sein hängt: das Nichtsein. Parmenides hatte diesen Begriff in Händen gehalten und ihm den Terminus geprägt. Aber er hatte ihn wieder verworfen, weil er die Methode in ihm nicht erkannte. Bei Zenon war er sogar zur Sinnlosigkeit herabgesunken. Demokrit fand hier etwas Neues zu entdecken: jenen inneren Sinn, den das *μὴ ὄν*, rein als solches genommen, hat. Er begriff, daß es nicht bloße Negierung allein bedeuten könne, sondern noch einen eigentümlichen positiven Sinn haben müsse: daß es das eine nur ablehne, um das andere an seine Stelle zu setzen, daß es das Falsche, Unzureichende, Enge verwerfe, um sich die weitere Perspektive zu eröffnen, um zu dem tieferen, festeren Grunde zu gelangen, — kurz, daß es der Weg sei, der zum wahrhaften Sein als dem Prinzip des Seienden führe. Aber er gewann diese tiefe Erkenntnis nicht so, wie wir sie uns wohl darstellen, rein in Begriffen, in logischer Untersuchung; sondern er schöpfte sie aus dem Gebrauch, abstrahierte sie erst aus ihrer Anwendung, in der er sie fruchtbar befand. Er folgte dem Gang der Probleme; diesem mußte er die Methode abgewinnen. Sie entsteht ihm, indem er sie handhabt. So müssen alle reinen Methodenbegriffe in ihrer Anwendung sich erst herausschälen. Und wieviel älter hier die Anwendung der Methode ist als die Rechenschaft über sie, darüber konnten uns schon die Milesier belehren.

Wie Demokrit dem Nichtsein allmählich auf die Spur gekommen ist, läßt sich für uns leider nicht rekonstruieren. Wo wir ihm in den Fragmenten begegnen, da ist es schon fertig entdeckt und in bewußter Anwendung. Es ist aber wahrscheinlich, daß der springende Punkt in dieser Entdeckungsgeschichte der Begriff des Leeren war. Wir wollen daher versuchen, von diesem Begriffe ausgehend, das demokritische Nichtsein zu verstehen.

Demokrit fand das Leere als Begriff schon vor. Schon die Pythagoreer kannten ihn ja — als den *χωρισμός* der Reihenbildung. Aber im mechanischen Sinne, für die Bewegung, kannten sie ihn noch nicht. In diesem Sinne tritt er zuerst deutlich bei Melissos auf, und zwar nur im negativen Sinne, um verworfen zu werden. Darin ist Melissos ähnlich wie Zenon: er verwirft, was sich mit dem Begriff des einen Seienden nicht

vertragen will. Nur ein Volles sah er daher als ein Seiendes an, das Leere nannte er *μὴ ὄν*; und da ihm das soviel wie „Widerspruch" bedeutete, so verwarf er das Leere; und mit ihm verwarf er (gleich Zenon) die Vielheit und die Bewegung. Denn beide, gegenständlich gedacht, involvieren das Leere.[1] — So stand für Demokrit von vornherein die Alternative fest: entweder das Leere anerkennen oder Vielheit und Bewegung mit verwerfen. Das letztere konnte er nicht, denn er ging aus auf die Erklärung des Naturprozesses. In diesem aber ist alles Vielheit und Bewegung. So mußte er sich notgedrungen mit dem Leeren abfinden.

Nun sagen die Eleaten, das Leere sei ein Nichtseiendes; das ist nicht zu leugnen, im Vergleich mit dem Vollen ist es nicht seiend, zum mindesten ganz anders als dieses geartet in bezug auf das Sein. Somit kommt ihm sein Name *μὴ ὄν* immerhin mit Recht zu. Das handgreiflich Volle „ist" es eben „nicht". Aber ist es deswegen „garnichts"? Hat es gar keinen Sinn? Oder mit anderen Worten: sollte es gar kein anderes Sein geben können als dieses Volle? In der Bewegung „denke" ich das Leere jedenfalls ebenso wie das Volle. Parmenides aber sagt, Denken und Sein ist eins. Also muß wohl das Leere etwas „sein". Dagegen sagt Melissos, das Leere ist ein Nichtsein. Man wird ihm antworten müssen: also „ist" eben das Nichtsein.

So mußte Demokrit aus dem Problem der Bewegung und des Leeren folgerichtig zu einem anderen Begriff des Nichtseins gelangen, als ihn Parmenides gedacht hatte. Auch hier hängen Sein und Nichtsein eng zusammen; weil er dem eleatischen Sein nicht zustimmen kann, sondern es umformen und seinen großen Naturproblemen anpassen muß, so muß er auch gegen das alte Nichtsein protestieren, muß auch dieses umdenken in einen anderen Begriff. So kam er zu dem positiven Wert des *μὴ ὄν*, seinem methodischen Wert. Und nun hatte er das Mittel in Händen, mit dem er weiter arbeiten konnte.

Der nächste Schritt, den er machen mußte, war der, die neu gefundene Methode in dem zentralen Punkt der Naturprobleme zur Anwendung zu bringen. Jetzt räumt er schonungs-

[1]) Simpl. phys. 111, 18 (7 ff.): *οὐδὲ κενεόν ἐστιν οὐδέν· τὸ γὰρ κενεὸν οὐδέν ἐστιν· οὐκ ἂν οὖν εἴη τό γε μηδέν. οὐδὲ κινεῖται· ὑποχωρῆσαι γὰρ οὐκ ἔχει οὐδαμῆι, ἀλλὰ πλέων ἐστίν. εἰ μὲν γὰρ κενεὸν ἦν, ὑπεχώρει ἂν εἰς τὸ κενόν· κενοῦ δὲ μὴ ἐόντος, οὐκ ἔχει ὅκηι ὑποχωρήσει . . . . . . ἀνάγκη τοίνυν πλέων εἶναι, εἰ κενὸν μὴ ἔστιν. εἰ τοίνυν πλέων ἐστίν, οὐ κινεῖται* (Diels, 146, 5 ff.).

los mit allem auf, was dem neuen, tiefer gefaßten Sein noch im Wege steht. Die Menschen hängen fest an ihren Wahrnehmungen, was sie nicht „sehen“, das „ist“ für sie nicht. Wie weit sind sie also entfernt, das Leere und die Bewegung zu verstehen! Da muß ein Riegel vorgeschoben werden. Und so lehrte Demokrit, was schon Heraklit gelehrt hatte, daß die Sinne für sich nicht Wahrheit bieten, keine zuverlässigen Zeugen sind. Und zwar präzisiert sich der bei Heraklit noch verschwommene Gedanke bei Demokrit zu einem klaren Durchschauen des Tatbestandes; er bringt die Lehre von der Relativität der Wahrnehmung auf. Nicht garnichts bedeutet die Wahrnehmung, sondern nur nichts Selbständiges, durch sich selbst Wahres. Sie ist eine σκοτίη γνώμη, erst das Denken bringt die γνησίη γνώμη. So kehrt er zum νοεῖν des Parmenides zurück. Darum hat die Wissenschaft nicht auszugehen von den Wahrnehmungen, sondern von den Prinzipien, die das Denken als in Wahrheit seiend setzt. Das Wahrnehmbare, von dem man meint, es „sei“, das „ist nicht“ — der Wahrheit gemäß —, sondern nur die Atome und das Leere.

„Die Atome und das Leere“, das wird nun der ständige Refrain. Diese Prinzipien kann man nicht tasten, nicht sehen; für die Wahrnehmung sind sie also jedenfalls nicht.[1] Aber denken kann man sie. Das „wahrhafte Sein“ schließt das Nichtsein ein, und nicht aus, wie bei den Eleaten. Daher ist dieses „Nichtsein“ nicht weniger seiend als das Sein: μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι. In diesem eigentümlichen Wort Demokrits findet das Paradoxe, das für die Zeitgenossen in dem neuen Nichtseinsbegriff liegen mußte, seinen gleichfalls paradoxen und doch in aller Paradoxie treffenden Ausdruck. Und es bleibt nicht dabei allein, daß dieses „Nichts“ doch „auch

[1]) Übrigens ist hierbei eins wohl zu bemerken. Den Begriff μὴ ὄν wendet Demokrit nur auf das Leere an. Denn diesem lag er besonders nah, er war eben entstanden an ihm. Jene Methode des Nichtseins aber, die von jeher in der ἀρχή steckte, erstreckt sich natürlich bei ihm auch auf das Atom; denn dieses ist eben auch Prinzip. Es ist also sachlich die gleiche Methode, die im Atom wie im Leeren wirksam ist, Demokrit durchschaut sie aber nur an dem letzteren. Für uns freilich ist es leicht, sie im Atom wiederzuerkennen. Daher ist es kein Widerspruch gegen die Zeugnisse, wenn wir auch die Bedeutung des Atoms durchweg aus der Nichtseinsmethode heraus verstehen müssen — ebenso wie schon die Prinzipien der Milesier uns auf sie führten. Nur darf man dabei den Unterschied zwischen der bewußt erkannten und der unerkannt wirkenden Methode nicht vergessen. (Vgl. vom Atom Seite 61 ff.)

etwas“ sein soll: es soll nun sogar mehr „sein“ als das Sein der herrschenden Meinung, der Wahrnehmung. Demokrit stellt diesem sein „wahrhaftes Sein“, das ἐτεῇ ὄν entgegen. Und gerade die absichtliche Schärfe der Antithese gegen die herrschende Meinung wirft ein klares Licht auf den Sachverhalt. Die herrschende Meinung ist es, die er überwinden will. Denn sie ist es, die nicht zum ἐτεῇ ὄν gelangen kann, sie kann ja die Bewegung nicht erklären! So mag sie sich immerhin für ein ὄν halten: das ἐτεῇ ὄν kann doch immer erst im Gegensatz zu ihr entstehen, also durch das μὴ ὄν. So führt ihn die Ablehnung des falschen Seins zur Anbahnung des richtigen, und das μὴ ὄν bewährt sich, indem es sich selbst von seiner Kehrseite als ἐτεῇ ὄν zeigt. Dieses ist nicht in der Wahrnehmung, sondern einzig im Denken zu suchen; darin besteht Demokrits neues, „wahrhaftes“, über alles Sinnenzeugnis hinaus gesichertes Sein. Das ist der große Schritt auf den Idealismus zu, der sich bei Demokrit vollzieht.[1]

Er vollzieht sich aber dadurch, daß das μὴ ὄν an der Spitze des atomistischen Grundgedankens steht. Und er vollzieht sich am Leeren bewußt und mit voller Rechenschaft über sich selbst. Hier tritt uns das Seinsproblem zum erstenmal in einer Fassung entgegen, die auch uns heute noch in ähnlicher Weise geläufig ist, nämlich als Frage der Gegebenheit. Das naive Sein wird als ein Fertiges, Bereitliegendes angenommen, das die Sinne darbieten, das man also nur zu nehmen braucht, um das Sein zu haben. So denkt die herrschende Meinung; denn so scheint es gegeben zu sein. Demokrit zeigt das Umgekehrte. Nichts ist gegeben. Das, was bereitzuliegen scheint, das „ist“ eben gerade nicht. Denn im nächsten Augenblick schon kann es mir ein anderes „sein“ — d. h. vielmehr scheinen. Was da „sein“ soll, das kann also nicht gegeben sein. Das widerspricht sich. Es muß vielmehr erst gedacht werden. Darum ist das „wahrhaft Seiende“ etwas, das im Denken entsteht, von ihm erst hervorgebracht werden muß. So entsteht das Leere im

[1]) Dieser historische Zusammenhang, daß „der eleatische Gedanke vom Sein durch die Atomistik zu einer idealistischen Umbildung gebracht“ wird, ist entdeckt und zuerst dargestellt worden von Cohen, Platons Ideenlehre und die Mathematik (S. 2 ff.); ebenso in der Logik der. r. Erk. (S. 70), wo die systematische Seite des μὴ ὄν besonders hervortritt. Ähnlich stellen sich dazu Natorp, Forschungen (S. 207) und neuerdings Kühnemann, Grundlehren d. Philos. (136 ff.) und Kinkel, Gesch. d. Phil. (I, 213 ff.). —

Denken. Für die Sinne ist es „nichts". Aber auch dem Denken ist es nicht gegeben, es fliegt ihm nicht zu, es muß eben erst gedacht werden. Das ist die Entstehung des Leeren — aller Dinglichkeit zum Trotz, und doch „für" sie. So ist es zugleich ein μὴ ὄν und ein ἐτεῇι ὄν. Das μὴ ὄν ist der Ausdruck für die Nichtgegebenheit. Deswegen verträgt es sich hier bei Demokrit mit dem Seinsbegriff und braucht nicht angesichts seiner zu zerrinnen wie bei Parmenides. Das μὴ ὄν ist selbst ein anderes geworden, als es bei Parmenides war. Es hat die Rolle getauscht: es hat die ursprüngliche Richtung wieder eingenommen, die es unerkannt in der ἀρχή der Jonier von jeher innehatte, und die Parmenides nur preisgeben konnte, weil er das Sein nicht als ἀρχή „für" die Erscheinungen suchte, sondern absolut, um seiner selbst willen. Demokrit aber sucht das Sein als Prinzip — „für" die Bewegung, Vielheit usw. Er korrigiert also den Fehler, den Parmenides gemacht hatte. Er vereinigt das reine Sein, das im Denken erzeugt wird, mit der ἀρχή, die diesem die Aufgabe stellt, in der es sich zu bewähren und seine Echtheit zu beweisen hat. Diese Vereinigung der ἀρχή mit dem reinen Sein bedeutet der neue Begriff vom Sein: das ἐτεῇι ὄν. Und weil so die Fragestellung der ἀρχή wieder in ihre Rechte tritt, so muß auch die Ablehnung, die die Form und Methode dieser Fragestellung ist, an ihren alten Platz rücken, an dem sie schon stand, noch ehe sie von Parmenides μὴ ὄν genannt wurde. Darum muß das μὴ ὄν des Demokrit mit der gleichen Notwendigkeit, wie das ὄν, sich gegen Parmenides kehren und also zum zweitenmal die Richtung wechseln: es steht nun nicht mehr für das, was überwunden, sondern für das, was erzeugt werden soll. Damit aber ist der eigentliche Charakter der Methode im μὴ ὄν erkannt: die Methode des Seins als des Prinzips.

Kein Problem war auch so geeignet, an sich das μὴ ὄν als Methode erkennen zu lassen, keines hätte so gradlinig darauf hinführen können, wie das Problem des Leeren. Steckte doch hinter ihm, noch unerkannt, ein Begriff, der zu allen Zeiten in der Philosophie ein Vorkämpfer des mathematisch reinen Denkens und des Idealismus gewesen ist: der Raum. Das Leere war mathematisch gedacht, so bezeugt es Aristoteles von Demokrit. Ja es war ein von Hause aus mathematischer Begriff. Schon bei den Pythagoreern war er es gewesen, denn die διαστήματα der Tonhöhen wie der Gnomonen wurden in ihm definiert. Und in dem Mathematischen dieser Fassung des „Abstandes"

konnte einzig und allein das Positive liegen, das sie im Leeren dachten. Eine direkte Spur dieses διάστημα kann man sogar noch bei Plato im Timäus finden, wo sein Begriff mit dem des κενόν in einen Terminus verschmolzen ist, dem διάκενον. Und dieses διάκενον denkt Plato streng geometrisch, durch die Lagerung der Polyeder entstanden. Das ist aber der Zusammenhang Demokrits mit den Pythagoreern, daß auch er das Leere mathematisch denkt. Demokrits Fortschritt besteht demgegenüber nur in der Übertragung auf das Problem der Mechanik, die Bewegung. Melissos konnte das nicht, denn er dachte das Leere nicht mathematisch; es bleibt ihm das absolut Trennende, das Nichts. Ein Trennendes war es freilich auch bei den Pythagoreern, aber nur „Trennung für die Reihe". Für Demokrit aber wurde die Reihe zur Reihe der Bewegungsstadien; da wurde ihm das Leere aus einem Prinzip der Trennung zum Prinzip der Verbindung, nämlich der Verbindung in der Bewegung der Atome. —

Indessen, so umwälzend das Leere im demokritischen Denken zur Geltung kam, es war doch nur der Komplementärbegriff eines anderen, zu dessen Ergänzung es nötig wurde. Dieses andere war das Atom. τὰ ἄτομα καὶ τὸ κενόν — diese beiden zusammen erst machen das Sein aus, das sich dem alten Sein gegenüber nur als ἐτεῇι ὄν definieren ließ. Es ist ja das kosmische Sein, mit dem es Demokrit zu tun hat. Dieses ist ein Bewegtes und ganz in Bewegung sich Abspielendes. Das Leere nun ermöglicht die Bewegung, es schafft ihr den Spielraum. Aber um wirklich zu sein, muß die Bewegung auch ein Beharrliches einschließen, welches ihre Substanz und also das sich Bewegende ist. Denn Demokrit steht hierin ganz auf eleatischem Boden: ein Beharrliches muß sein, sonst gibt es überhaupt nichts. Nur daß ihm dieses Beharrliche die Bewegung nicht ausschließt (wie den Eleaten), sondern sie vielmehr möglich macht. So verlegt denn Demokrit das Prinzip der Körperlichkeit in das Atom.

Das Atom ist ein „Volles". Auch darin bleibt Demokrit im eleatischen Geleise: vom vollen Sein muß es verlangt werden, daß es „voll" (πλῆρες, ναστόν) sei. Es bildet als solches den nächstliegenden Gegensatz zum Leeren, dem μὴ ὄν. Diesem gegenüber mußte das Atom als ὄν dastehen. So entsprach es der Terminologie des Melissos, der in seinem krassen Dogmatismus des Naturseins nur „das Ganzvolle" als seiend anerkennen konnte. So sehr nun Demokrit im Grunde diesen

Standpunkt verlassen hat, so hält er doch den alten Seinsunterschied im Vollen und im Leeren fest. Er gibt ihm nur eine ungleich tiefere Deutung, als sie den Eleaten möglich war. Denn wie ihm das Leere keineswegs gar nichts ist, so ist ihm das Atom auch keineswegs alles. Sie haben beide den Seinswert des Prinzips, ohne doch einander an Seinsbestimmtheit unmittelbar gleichgestellt zu sein. Das Atom ist in der Tat der vollere Seinsausdruck, denn es hat das an sich, was die Seinsforderung erst ganz erfüllt, die Bestimmtheit. Das Leere ist damit verglichen das Unbestimmte, wie es denn als *ἄπειρον* dem *ὄν* des Atoms gegenübergestellt ist (Arist. bei Simpl. de caelo 294, Diels S. 359, Z. 11). Das entspricht auch sachlich dem Begriff des Leeren, als des absolut Unerfüllten; denn auch die einfachste Bestimmung, die es erfahren kann, die geometrische, verlegt Demokrit durchweg in das Atom. Durch dieses erst denkt er den Raum differenziert zu bestimmten Raumverhältnissen — eine in physikalischer Hinsicht begreifliche Konsequenz. Das Atom dagegen hat die Bestimmtheit an sich, an seinem Sein. Es besteht in dieser Bestimmtheit, die letztlich wohl keine andere als die geometrische ist. Das Leere gibt nur die Möglichkeit dieser Bestimmtheit her, nicht seine Durchführung. So ist es, gegen das Atom gesehen, kein volles Sein.

Und dennoch ist es „nicht weniger" ein Sein als dieses. Wie ist das nun zu verstehen? Demokrit schafft einen neuen, einheitlichen Seinsbegriff, das *ἐτεῆι ὄν*. Dieses ist als Prinzip gedacht, es soll die Voraussetzung für das Naturdasein und die Naturwissenschaft abgeben. Und als solches muß es beide Prinzipien, das Leere und das Atom, das *μὴ ὄν* und das *ὄν* umfassen. Darin aber liegt nun die ganze Frage, das Seinsproblem der demokritischen Philosophie: wie können diese beiden bei ihrer Seinsgegensätzlichkeit in die Einheit eines Seinsbegriffs zusammengehen? Wie soll es sich logisch rechtfertigen, daß der Gegensatz des *ὄν* und *μὴ ὄν* vom *ἐτεῆι ὄν* in seiner Seinseinheit begriffen wird? Die Antwort muß in der Sache selbst liegen. Sie kann nur die sein: in der Zweiheit der Prinzipien muß die Einheitlichkeit schon liegen, schon sachlich enthalten sein. Denn der Umstand, daß sie in gewisser Hinsicht einen Gegensatz ausmachen, schließt keineswegs ein gleichzeitig gemeinsames Moment in ihnen aus. Es kommt nur darauf an, in dieses Gemeinsame den Nachdruck zu verlegen, so ist die Einheit da. Und eben das ist es, was auf Demokrits Atome und das Leere in der Tat zutrifft. Daß er sie als *ὄν*

und *μὴ ὄν* gegeneinander scheidet, darauf kann letztlich der Nachdruck seines Seinsgedankens nicht liegen. Das ist ja nicht einmal sein eigener Gedanke, er folgt darin nur der eleatischen Terminologie; und er geht auch da nicht aus ihr heraus, wo er sachlich längst über sie hinaus ist. Worauf es ihm aber ankommt, ist vielmehr seine Neuschöpfung, seine Seinsumwertung, die er im Gegensatz zu jener Terminologie vollzieht: daß das *μὴ ὄν* „nicht weniger" ist als das *ὄν*. Das zielt sichtlich auf die Annäherung, ja auf die Gleichstellung beider Prinzipien in ihrem Seinswerte hin. Es mußte zu solcher Gleichstellung kommen. Nur so konnte er ein Sein gewinnen, das anders war als das der geltenden Meinung, das *νόμωι ὄν*, das immer noch an der Wahrnehmung hing. Das ist der wahre, fundamentale Seinsgegensatz, den er für die Durchführung seines Gedankens nötig hat: der Gegensatz des *νόμωι ὄν* und *ἐτεῆι ὄν*. Dieser wirklichen, tiefgegründeten Unvereinbarkeit gegenüber stehen das Atom und das Leere dicht beieinander: sie sind beide prinzipielles Sein im Gegensatz zum Dasein. Ihre Leistung ist zwar unterschieden gegeneinander, daher überhaupt die Zweiheit der Prinzipien; aber der Leistungscharakter selbst ist in beiden der gleiche, daher die Einheit des Seinscharakters, das *ἐτεῆι ὄν*. In diesem sind beide, das *ὄν* wie das *μὴ ὄν* der Sache nach verschoben gegen die eleatische Terminologie. Beide „sind" eben nicht im Sinne des *νόμωι ὄν*; auch das *ὄν* ist verschoben, es „ist" nicht schlechthin, sondern nur „für" etwas, es ist Seinsprinzip, Seinsvoraussetzung. Das ist das Neue im Atom dem Sein des Parmenides gegenüber. In diesem Sinne allein ist es dem Leeren gleichgestellt, das erst recht nur als Voraussetzung etwas „ist". So kommt es heraus, daß das ganze *ἐτεῆι ὄν* Demokrits im Grunde keinen anderen als jenen methodischen Sinn hat, den wir auf allen Stufen des Seinsproblems als die Methode des Nichtseins erkannt haben, und zwar gerade hier zum erstenmal erscheint diese ganz rein im Gedanken des Prinzips und des „wahrhaften Seins". Und wenn man so auf das Ganze des Demokritischen Systems hinblickt, so muß auch das Atom letztlich aus diesem methodischen Urgrunde heraus verstanden werden, so sehr immer es Demokrit dem Leeren (seinem enger verstandenen *μὴ ὄν*) gegenüber als *ὄν* bezeichnet. Die Atome und das Leere halten sich gegenseitig im Gleichgewicht; sie „sind" nichts ohne einander, nur gemeinsam gründen sie die Natur der Dinge, d. h. sie stehen in Korrelation. Das ist wohl auch der letzte Sinn des „Nicht-mehr-Seins" *(μὴ μᾶλλον*

εἶναι), das Demokrit zwischen sie setzt. Er hätte demnach auch das Atom mit dem gleichen Recht wie das Leere *μὴ ὄν* nennen können; daß er es nicht tat, ist wohl Schuld der eleatischen Terminologie, von der Demokrit notwendig ausgehen mußte, um seinem gegen sie gerichteten polemischen Gedanken Kraft zu geben. So hat das Atom in rein systematischer Hinsicht, als Nichtgegebenes, den gleichen methodischen Ursprung mit dem Leeren — dank der auch hier noch latenten Methode des Nichtseins. Freilich gilt es dabei diesen methodischen von dem engeren historischen Ursprung wohl zu unterscheiden.

Was nun aber diese Nichtgegebenheit selbst anbetrifft, so hellt sich an ihrem sehr scharf umrissenen Begriff das innere Verhältnis des Seins- und Nichtseinsmotivs womöglich noch mehr auf. Die Zeugnisse der Alten gehen einstimmig dahin, daß Demokrit sein Atom der Wahrnehmung „durch Kleinheit" entzogen habe. So sagt Aristoteles (bei Simpl. de caelo 294), diesen Punkt betreffend: *νομίζει δὲ εἶναι οὕτω μικρὰς τὰς οὐσίας, ὥστε ἐκφυγεῖν τὰς ἡμετέρας αἰσθήσεις.* Der Erkenntnischarakter, in dem das Atom erkannt wird, muß also von der Wahrnehmung grundverschieden sein. Diese reicht eben nicht aus. Auch durch ihre Relativität kann sie dem Atom nicht gerecht werden, denn dieses soll ja in erster Linie gesichertes, identisches Sein, und nicht dem Wechsel preisgegeben sein. So muß ihm die Wahrnehmung zur *σκοτίη γνώμη*, d. i. zur unechten, oder „Bastard"-Erkenntnis (nach Natorps Deutung) herabsinken. Im Gegensatz zu ihr ist erst die echte, die *γνησίη γνώμη* zu entdecken. Diese kann nur das Denken sein. Wenn die Menschen keine Erkenntnis haben, so ist es deswegen, weil sie nur die *σκοτίη γνώμη* für solche nehmen wollen. Diese ist aber vielmehr Nichterkenntnis, wie denn ihrem Gegenstande, dem *νόμωι ὄν* das Sein abzusprechen ist. Wie nun das *ἐτεῆι ὄν* nicht anders als im Gegensatz zu ihm gefunden werden soll, so muß auch der Erkenntnisweg, auf dem es liegt, erst im Gegensatz zu jener zustande kommen. Der Verstand ist es, der die *γνησίη γνώμη* bringt. Denn mit der bloß negativen Arbeit des Verstandes ist es nicht getan. Die Sinneszeugnisse bloß aufzuheben, die man doch vorher „genommen" haben muß, ist ein vergebliches Bemühen; das Denken, das sie „stürzen" will, kommt selbst mit zu „Fall". In diesem Sinne läßt Demokrit die Sinne zum Verstande sprechen: *τάλαινα φρήν, παρ' ἡμέων λαβοῦσα τὰς πίστεις ἡμέας καταβάλλεις; πτῶμά τοι τὸ κατάβλημα* (Diels, Fr. 125, S. 408). Das kann der Sinn der neuen Wissenschaft nicht sein,

daß der Verstand die „Beglaubigungen" *(πίστεις)* der Sinne „stürze" und so mit ihnen sich selbst zu Fall bringe. Er muß vielmehr das Mittel finden, sie zu erhalten, sie zu begründen. Denn nicht absolut wertlos ist die Wahrnehmung, sondern bloß nichts Selbständiges, für sich schon Wahres. Nur so kann Demokrit seinen Schluß gezogen haben: es müssen sich die „Gründe" oder „Erklärungen" finden lassen, aus Übereinstimmung mit denen sich die *πίστεις* rechtfertigen lassen. Nur so kann das *πτῶμα* umgangen und der Erkenntnisweg des wahrhaften Seins erbracht werden. In den Gründen des Verstandes muß dieses Sein erblickt werden; sie sind die Instanz der Beurteilung *(κριτήριον)*, ihre Erkenntnis ist echt: *ὁ λόγος ἐστὶ κριτήριον, ὃν γνησίην γνώμην καλεῖ* (Sext. VII, 139). Die entscheidende Stelle für diesen Sachverhalt gibt dann Aristoteles (de gen. et corr. I 8, 325a): *Λεύκιππος δ'* (also natürlich auch Demokrit) *ἔχειν ᾠήθη λόγους, οἵτινες πρὸς τὴν αἴσθησιν ὁμολογούμενα λέγοντες οὐκ ἀναιρήσουσιν οὔτε γένεσιν οὔτε φθορὰν οὔτε κίνησιν καὶ τὸ πλῆθος τῶν ὄντων.* Hier haben wir die „Gründe", die durch die Übereinstimmung mit der Wahrnehmung die Welt des natürlichen Daseins begründen. Denn, wenn sie „das Entstehen und Vergehen, die Bewegung und das Mannigfaltige der Dinge nicht aufheben", so kann wohl die Meinung nur sein, sie begründen sie. Damit aber ist die platonische *ὑπόθεσις* schon beinah erreicht, wie denn Plato und Demokrit bei Sextus (VIII 6, Diels 363, Z. 1) zusammen genannt werden, weil sie beide nur reine Denksetzungen *(νοητά)* für wahr anerkannten.[1]

Daß die Wahrnehmung beschränkt ist, daß es eine Grenze gibt, unter die sie nicht hinabreicht, hatte Zenon an dem Hirsekornargument bewiesen. Das Geräusch des einzelnen fallenden Kornes wird nicht gehört, wohl aber das eines ganzen Scheffels der gleichen Körner. Und doch summiert sich das letztere aus dem ersteren. Das erstere müßte also auch etwas „sein". Zenon hatte hieraus einen negativen Schluß gezogen. Man konnte ihn aber auch leicht ins Positive kehren. Man brauchte dazu nur die Relativität der Wahrnehmung einmal begriffen zu haben. Und wir wissen, daß Demokrit diese begriffen hatte. Er war ja ausgegangen von ihr. So mußte ihm die positive Kehrseite des Zenonischen Arguments naheliegen: wovon die

[1] Dieses die Auffassung von Natorp: Forschungen S. 166ff. und 183 ff. Daselbst Näheres über die erkenntnistheoretische Begründung der demokritischen Prinzipien.

Wahrnehmung kein Zeugnis gibt, das braucht noch nicht „nichts“ zu sein. Der Summand des Geräusches „ist“ vielmehr das Erzeugende für das ganze Geräusch, und wenn er hundertmal nicht gehört wird. Sollte es nicht mit dem Gesichtssinn ebenso sein? Was das Auge nicht sieht, ist das deswegen nichts? Muß nicht vielmehr auch das kleinste Sichtbare noch teilbar sein? Offenbar, denn warum sollte die Teilung gerade dort aufhören, wo auch die Sichtbarkeit aufhört? — Zudem war der Gedanke der unsinnlichen Teilchen nicht neu. Schon Anaxagoras hatte ihn vertreten, wiewohl er bei ihm in anderem Zusammenhange auftrat. So mußte für Demokrit nichts näher liegen, als das Prinzip der Körperlichkeit unterhalb der Sinnesschwelle anzusetzen. Nur so konnte es dem Leeren gleichstehen an Seinswert. Denn nur so ließ sich auf das Atom der eleatische Gedanke von der Beharrlichkeit übertragen. Solange ein Körperliches sinnlich gegeben ist, ist es eben nicht beharrlich, sondern allen Einflüssen subjektiver und objektiver Art unterworfen. Der Augenschein beweist ja, daß es teilbar, verletzbar in Form und Qualität ist. Das darf das Prinzip nicht sein. Es muß ein Einiges, identisch Beharrendes bleiben, so sehr sich auch dasjenige verändern mag, was sich aus ihm zusammensetzt. Es ist eben ein *ἄτομον*, d. h. ein Nichtteilbares. Hiermit hat Demokrit das Prinzip gewonnen, das selbst ein Unveränderliches ist und doch alle Veränderung im Bereich des Wahrnehmbaren erst möglich macht; denn es macht mit dem Leeren zusammen die Bewegung möglich. Alle Veränderung aber sucht Demokrit in Bewegung aufzulösen.

Übrigens ist es fraglich, wie weit Demokrit den Grundgedanken des *ἄτομον*, d. i. der Teilungsabwehr, durchgeführt hat. Da der Atomgedanke aller Wahrscheinlichkeit nach nicht unbeeinflußt von der Homöomerie ist, so sollte man meinen, Demokrit müßte von dieser den Gedanken der unendlichen Teilung herübergenommen haben. Denn so hatte Anaxagoras sich die einzelnen Teilchen gedacht: sie sollten *ἄπειρα τὴν σμικρότητα* sein. Das Atom, in diesem Sinne verstanden, ergäbe einen besonders logisch-kraftvollen Begriff des Prinzips: denn so wäre es das mathematische Atom, die ins Unendliche zu Ende gedachte Teilung, die nicht mehr auf einen Grenzwert, sondern auf die Null, den mathematischen Punkt führte und insofern nicht mehr ein Teilbares wäre. Auch aus diesem hätte sich dank der unendlichen Anzahl der Atome der endliche Körper erzeugen lassen müssen. Prinzipiell aber wäre es

weit besser, weil mathematisch gegründet. Ob Demokrit dieses ursprünglich mit im Auge gehabt habe, läßt sich leider nicht mehr feststellen. Aber unmöglich ist es nicht. Der mathematische Ausgangspunkt hätte ihn leicht darauf führen müssen, zumal wenn Demokrit der Entdeckung des Infinitesimalen so nahe war, wie das neuentdeckte Zeugnis des Archimedes es erkennen läßt.[1] Auch hätte es so einzig dem systematischen Zusammenhange entsprochen. Denn wenn das Atom als *ἐτεῇ ὄν* neben dem Leeren stehen sollte, so mußte es auch gleich diesem so weit wie möglich von der Wahrnehmung entfernt werden, zum *μὴ ὄν* werden. Das aber hätte auf keine Weise nachdrücklicher geschehen können als in dem mathematischen Atom. Beide Prinzipien wären dann einheitlich als ein Gedanke entstanden, gleichwertig nebeneinander stehend, in gleicher Negierung des Empirischen, beide mathematisch gedacht als *ἄπειρα*, das Leere durch unendliche Größe, das Atom durch

[1]) Demokrit stellt (Diels 412, Fr. 155) folgende Aporie hinsichtlich des Kegels auf: wie sind die Kreisflächen, die ihn parallel zur Basis schneiden, vorzustellen, gleich oder ungleich? „Sind sie ungleich, dann werden sie den Kegel ungleichmäßig machen, da er treppenartige Einschnitte (*ἀποχαράξεις βαθμοειδεῖς*) und Vorsprünge erhält; sind sie dagegen gleich, so werden auch die Schnitte gleich sein und der Kegel wird die Erscheinung eines Zylinders darbieten . ., was doch sehr ungereimt ist.“ Diese Aporie läßt sich nur auflösen, wenn die Abstände der aufeinanderfolgenden Kreisflächen und folglich auch ihre Größenunterschiede als unendlich klein gedacht werden, wobei dann natürlich die *ἀποχαράξεις βαθμοειδεῖς* verschwinden müssen. Die Schnitte schließen dann gleichmäßig aneinander, ohne daß deswegen der Kegel zum Zylinder wird. Demokrit scheint eine derartige Auflösung der Aporie, wenn auch nicht gefunden, so doch vorausgeahnt zu haben. Jedenfalls muß er in der Bestimmung des Kegelvolumens zu einem positiven Resultat gekommen sein, wie denn Archimedes ihm „einen nicht geringen Anteil“ an der Aufstellung des Lehrsatzes beimißt, daß der Kegel als dritter Teil des Zylinders von gleicher Basis und Höhe gemessen wird. Den Beweis hierfür habe erst Eudoxos erbracht, Demokrit aber habe bereits den Sachverhalt dargestellt (. . *τῶν θεωρημάτων τούτων . . . . οὐ μικρὰν ἀπονείμαι ἄν τις Δημοκρίτωι μερίδα πρώτωι τὴν ἀπόφασιν τὴν περὶ τοῦ εἰρημένου σχήματος χωρὶς ἀποδείξεως ἀποφηναμένωι.* Diels II, S. 723 zu 412, 21). Wenn Demokrit Einsicht in ein solches Theorem hatte, so muß er der obigen Überlegung sehr nahe gewesen sein. Diels bemerkt hierzu, Archimedes habe die Infinitesimaltheorie „vielleicht in Anlehnung an Axiome Demokrits“ weiter entwickelt. — Einen ähnlichen Hinweis darf man vielleicht auch in dem überlieferten Titel *περὶ διαφορῆς γνώμης* (oder *γνώμονος*) *ἢ περὶ ψαύσιος κύκλου καὶ σφαίρης* erblicken; denn gerade die „Differenz des Gnomon“ mußte ihn auf ein Unendlichkleines führen (gleichfalls bei Diels II S. 719 zu 390, 9).

unendliche Kleinheit. So erst wäre auch die Methode des *μὴ ὄν* ganz durchgedrungen; und so auch erst wäre das *ἄ-τομον* eine streng im Nichtsein entstandene Begriffsbildung gewesen (analog dem *ἄ-πειρον*), für die das *μὴ ὄν* nicht nur die inhaltliche Formulierung sondern auch den Terminus zustande brächte.[1]

Aber die überwiegende Menge der Zeugnisse nötigt uns dazu, Demokrit diesen Gedanken abzusprechen. Oder, wenn er ihm, beeinflußt durch Anaxagoras, etwa wirklich Raum gegeben haben sollte, so kann er ihn doch nicht weit durchgeführt haben. Sondern beim Atom erlahmte ihm die Kraft der Abstraktion. Die Loslösung von der Wahrnehmung geschah wohl auch hier bewußt und prinzipiell; aber sie blieb doch gewissermaßen auf halbem Wege stehen: Demokrit entzieht den Atomen die direkten Qualitäten, sie sind *ἄποια*,[2] aber er läßt ihnen die Unterschiede der Größe. Denn aller Wahrscheinlichkeit nach ist die Größe doch mit unter dem *ῥυσμός* verstanden (was Aristoteles mit *σχῆμα* übersetzt), durch welchen sich die Atome unterscheiden sollen (Arist. Metaph. I 4, 985 b). Und zwar hält er die Unterschiede des *ῥυσμός* für sehr wesentlich, denn auf sie geht ein Hauptmoment in der Struktur der Stoffe zurück und — was mehr besagen will — auch ein Moment der Mechanik, die Schwere; denn die Schwere denkt er als das Bewegende. Also dachte er das Atom als endliches, und nicht als das genaue wissenschaftliche Prinzip, das durch die Übertragung des *ἄπειρον* auf die Teilung von selbst hätte entstehen müssen, nämlich in der mathematischen Selbstüberwindung der Teilung. Die Abwehr der Begrenzung und die Abwehr der räumlichen Teilung, in der die Methode des *μὴ ὄν* ihr Werk schon begann, reichte nur bis unter die Grenze der Wahrnehmung. Dort aber wurde ihr selbst die Grenze gesetzt, und das Atom wurde, statt zum Ausdruck der wirklichen Unteilbarkeit, zum Ausdruck dieser Grenze. So ist es zwar der Wahrnehmung entzogen, ist aber doch nach ihrer Analogie gedacht, und nicht wie das Leere — ohne Analogie.

---

[1]) Für eine solche Auffassung des demokritischen Atoms sprechen immerhin noch einige Gründe, die de Portu, Galileis Begr. der Wissenschaft (S. 65) geltend macht, — besonders die Urbedeutung von *ὄγκος* („Last") und die Analogie mit der Platonischen *ἄτομος γραμμή*. Einen sicheren Schluß zieht aber auch de Portu nicht hieraus.

[2]) Ob der Ausdruck (Plut. adv. Col. 8, 1110 F, 1111 C) auf Demokrit zurückgeht, ist freilich zweifelhaft; doch stimmt er der Sache nach gut zu dem anderwärts Überlieferten.

Trotz dieser Inkonsequenz ist im Atom der mathematische Gedanke doch stark. Wir sehen das aus den Bestimmungen, durch die Demokrit die fehlende Qualität zu ersetzen sucht. Es sind lauter geometrische Momente: Gestalt, Ordnung, Lage, — d. h. Momente, die das Denken durchführt, auch da, wo die Wahrnehmung es im Stiche läßt. Er denkt sich das Geometrische hineinprojiziert in das unwahrnehmbar Kleine; die Qualitäten aber, die am fertigen Körper den Sinnen entgegentreten, sind Folgen dieser Strukturverhältnisse. Von hier aus betrachtet ist der Schritt zum mathematischen Atom freilich äußerst gering. Andrerseits geht Demokrit darin weit über Anaxagoras hinaus, daß er die sinnliche Qualität nicht auf die primären Teilchen überträgt, sondern sie erst entstehen läßt aus deren Verbindungen und den Verhältnissen der Zwischenräume. Sie sind das Vergängliche den Prinzipien gegenüber, sind bloße Konstellationen der Atome und des Leeren. Darum gehören sie in das Gebiet von *νόμος* und *δόξα*, wie Demokrit bezeichnend sagt: *νόμωι χροιή, νόμωι γλυκύ, νόμωι πικρόν, . . . ἐτεῆι δ' ἄτομα καὶ κενόν* (Diels Fr. 9 u. 125). Die Prinzipien sind beide mathematisch gedacht — wie ja auch Aristoteles das bezeugt; denn sie sind beide mechanisch — für die Bewegung gedacht. In der Bewegung wiederum dokumentiert sich dann die Einheitlichkeit des atomistischen Grundgedankens: durch das Leere wird sie möglich, durch das Atom — wirklich. Und so ist das Mathematische im Atom dennoch überwiegend, wenn auch das Atom selbst nicht mathematisches Atom ist. Deswegen konnte jener Rest von Analogie mit der Wahrnehmung dem Fortschreiten des Idealismus keinen Abbruch tun, wie es sich von Parmenides zu Plato vollzog und in Demokrit seine deutliche Mittelstufe hat. Das ideelle Sein ist Prinzip geworden für das Werden. Und das konnte es werden, weil es mathematisch gefaßt war. Und so ist Demokrit in mehr als einer Hinsicht ein Vermittler des Seinsgedankens für Plato geworden. Denn auch das Mathematische war bei den Eleaten zurückgetreten, ähnlich wie die *ἀρχή*, während doch schon Anaximander und die Pythagoreer Mathematiker waren. Daß Demokrit diese beiden wesentlichen Denkmittel wieder aufnimmt und in den Mittelpunkt seines Denkens stellt, das sichert ihm einen zentralen Platz in der Geschichte des Seinsproblems.

Die Bedeutung, die das *ὄν* und das *μὴ ὄν* bei Demokrit gewinnen, ist demnach eine so entwickelte, so sehr das methodische Wesen in ihnen treffende, daß man sich wohl fragen

kann, was es hierüber noch zu leisten, was noch in ihnen zu entdecken gab. Denn was kann es in einem Methodenbegriff über die Methode selbst hinaus zu entdecken geben? Und doch mußte Plato von neuem einsetzen, mußte im „Sophisten“ aufs neue die Polemik gegen das eleatische Nichtsein aufnehmen und sie mit eigenen, neuen Mitteln führen. Das läßt sich nicht allein aus der bewußten Selbständigkeit Platos erklären, oder gar aus beabsichtigter Ignorierung Demokrits. Dazu spürt man es zu deutlich heraus, wie Plato noch anderes mit im Auge hat, wie er weiter ausschaut in seiner ganzen Fragestellung und deswegen tiefer an den Grund gehen mußte. Es muß sich also bei Demokrit der Punkt finden lassen, in dem das Unzureichende lag, und der im Weitergehen der Forschung überwunden werden mußte.

Der Grundgedanke Demokrits ist so angelegt, daß die große Errungenschaft, die er zutage förderte, auch einen Nachteil mit sich brachte. Parmenides hatte das Sein isoliert und dadurch vom „Prinzip“ und von der Methode des Nichtseins losgerissen; aber er hatte es streng allgemein gedacht und war daher seiner logischen Bedeutung sehr nahegekommen: wie er ja Sein und Denken identisch dachte. Demokrit findet im Sein das Prinzip wieder und mit ihm die Methode des Nichtseins; aber er entzieht dem Sein seine strenge Allgemeinheit — und damit verliert dieses freilich wieder einen beträchtlichen Teil seiner logischen Bedeutung. Nicht etwa, daß er den Identitätsgedanken preisgegeben hätte, denn er entzieht ja auch das Sein der Wahrnehmung. Aber diese Identität entbehrt bei ihm des vollen Nachdrucks. Sie ist weder zum Prinzip gemacht noch auch etwa beseitigt; wir hören auch nirgends, daß er sich mit ihr auseinandersetzte. Denn in diesem Punkt sinkt er wieder hinter Parmenides zurück: er denkt das Sein nicht streng allgemein. Hätte er es streng allgemein gedacht, so hätte er ihm auch keine einschränkenden Bestimmungen beilegen können; denn alle Bestimmungen zielen wieder zurück ins Speziellere, das Eine, Allumfassende können sie nicht kennzeichnen, denn sie werden selbst von ihm umfaßt. Als ein solches Allumfassendes hatte Parmenides das Sein gedacht; oder er hatte es doch angestrebt, es als ein solches zu fassen. Gescheitert war die Größe dieses Wurfes nur an dem Mangel der durchführenden Methode. Demokrit zeigt sich uns hier von einer genau umgekehrten Seite: er entdeckt die Methode, er hält sie in Händen, aber er wendet sie nicht auf das Sein selbst an; denn er hat den Gedanken des Einen, Allumfassenden gar nicht. Der rein logische Gedanke des Seins, wie ihn Parmenides angestrebt hatte, der fehlt ihm. Sondern die ganze Anwendung der Seinsmethode erstreckt sich bei ihm wieder auf zwei Seinsprinzipien; er will das Absolute, zu dem das Sein schon einmal ausgewachsen war, wieder einengen. So versetzt er es in die „Atome und das Leere“. Dadurch wurde das Sein zwar mit dem „Prinzip“ vereinigt und dadurch gewiß unendlich vertieft; aber es wurde nicht zum Prinzip als solchem, nicht zum Begriff des Prinzips, sondern zu zwei bestimmten Prinzipien. Und hiermit wurde es in einem bestimmten Komplex von Problemen festgebannt, nämlich in den mechanischen Problemen, — statt die umfassende Fragestellung für alle möglichen Probleme zu werden. Oder, um in Platos Terminologie zu reden: das Sein wurde auf zwei Ideen beschränkt, anstatt „die“ Idee als solche zu bezeichnen.

Das ist das Mangelhafte in Demokrit und der gleichzeitige Rückschritt hinter Parmenides. Doch darf es ihm eigentlich kaum zur Last gelegt werden; denn die zu enge Fassung lag darin, daß er sich überhaupt seine Probleme noch zu eng stellte. Er ist noch im wesentlichen Physiker, ja er ist vielleicht der erste Physiker, der wirklich exakt denkt. Da ist es verständlich, wenn er das Seinsproblem nur so weit präzisiert, als es in dieses sein Gebiet fällt. Und so weit hat er es in bewunderungswürdiger Weise geleistet. Die fernere Frage, die er offen läßt, ist denn auch genau die, welche Plato hernach aufnimmt, wenn er im „Sophisten“ (von 243 an) in den Aporien des Seins untersucht, wie ein Seinsbegriff zu fassen wäre, der nicht mehr dieses oder jenes Seinsprinzip, sondern „das“ Sein selbst bedeuten sollte. Das ist eben die Frage: wie das Sein in seinem Demokriteischen Prinzipcharakter dennoch zugleich in Parmenideischer All-Einheit zu fassen ist. Erst diese Fragestellung konnte dann zur vollen Ausschöpfung des tief verborgenen rein logischen Sinnes führen, der von altersher in dem Seinsgedanken und seiner Kehrseite, dem Nichtsein, vorausgesetzt und gleichsam antizipiert war. Resultat dieser platonischen Fragestellung wurde das *ὄντως ὄν*, das in seiner doppelten Unterstreichung des Seins („seiendes Sein“) eben besagen will, daß es nur das Sein selbst, rein als solches ist, und nicht ein bestimmtes Seinsprinzip; wie es denn auch sachlich als *μία τις ἰδέα* das eleatische *ἕν* mit dem Demokriteischen *ἐτεῇ ὄν* vereinigt.

Das Seinsproblem bewegt sich vor Plato fast ausschließlich auf dem Boden der Naturphilosophie. Das Denken über den Kosmos ist ja auch das einzige, das in dieser frühen Periode wissenschaftliche Ausbildung erhalten konnte. Daher schließt die vorplatonische Entwicklung des Seinsproblems im eigentlichen Sinne schon mit Demokrit ab. Er ist der letzte Vorplatoniker, der dieses Problem wirklich als solches behandelt, ja der überhaupt vom Sein im systematischen Sinne spricht. Die zwei Denkstufen, die noch über ihn hinaus für uns in Betracht kommen, die Sophisten und Sokrates, kennen eine solche systematische Behandlung weder an der Seinsfrage, noch überhaupt an irgendeinem der historisch ihnen vorliegenden Probleme. Dennoch dürfen wir diese zwei weiteren Stufen nicht übergehen; denn wenn sie auch das Überlieferte nicht weiter entwickeln und also nicht einmal Entwicklungsstufen in unserem Problem zu nennen sind, so enthalten sie doch im Gegensatz zu allen früheren eine große Menge neuer Keime, die sich über lang oder kurz in die Fragestellung des Seins und Nichtseins mit hineindrängen und dadurch eine ungeahnte Erweiterung und Verallgemeinerung des Seinsgedankens herbeiführen mußten. Um so den Weg zu Plato hin auch nach dieser Richtung zu überschauen, ist es doch unumgänglich, noch einen kurzen Blick auf die Sophisten und ihren großen Gegner Sokrates zu werfen.

Wenn das hohe Selbstbewußtsein, zu dem bei Demokrit das methodische Moment im μὴ ὄν gelangte, für seine Zeitgenossen und direkten Nachfolger nicht fruchtbar wurde, so lag das keineswegs nur am Mangel einer durchgeführten Methodik. Es lag im ganzen Zeitgeist. Die Sophisten waren es eben, die andere Fragen aufbrachten, Fragen, die bald das alte ungeteilte Interesse am Kosmos aus dem Zentrum des philosophischen Interesses verdrängen sollten. Die ganze Richtung des Denkens ändert sich, und mit ihr ändern sich die Richtungen der Fragestellung in den einzelnen Problemen — nicht immer zum Vorteil der letzteren. Bei Plato und zum Teil schon bei Sokrates sieht man deutlich diese veränderte Richtung, in der das Sein — rein inhaltlich — gesucht wird; dort aber erscheint sie schon in einer bedeutenden Vorgeschrittenheit, die Anfänge liegen weiter zurück in dem wirren Zwischenstadium der Sophistik. So arm dieses an Methode ist, so reich ist es an neuen Gesichtspunkten. Bei diesen aber mußte, indirekt wenigstens, auch etwas für das Sein abfallen.

Zunächst freilich sieht es anders aus. Es ist tief bezeichnend, daß die Sophisten alle im wesentlichen nicht auf die Eleaten zurückgreifen, um von ihnen den Einheitsgedanken zu entlehnen und fortzuspinnen[1], sondern auf Heraklit. Und auch diesen nehmen sie nicht von der positiven, sondern von seiner allernegativsten Seite: das Werden wird wieder zum Schwerpunkt des Interesses. So hängt es mit ihrer ganzen Erkenntnislehre zusammen, die im Gegensatz zu der eleatisch-Demokriteischen eine ausgesprochen sensualistische ist. Aber hier weichen sie gleich in einem wichtigen Punkt von Heraklit ab: es ist nicht mehr das kosmische Werden, wie dieser es gedacht hatte, nicht die Mannigfaltigkeit des Naturgeschehens, sondern vorwiegend das innere Leben, das Psychische. Dieses ist es, in dem die Mannigfaltigkeit nunmehr gesucht und gewissermaßen erst entdeckt wird. Darin besteht der Schritt, den die Sophisten über die Naturphilosophen hinausgehen. Und es ist zu verstehen, daß dieser erste Schritt in das neue Gebiet nicht sogleich die Gesetze, die Einheit desselben fand, sondern zuerst verwundert stehen bleiben mußte vor der Reichhaltigkeit und scheinbaren Regellosigkeit der inneren Welt. So hatte Heraklit dem Kosmos gegenübergestanden, als ihm die Unendlichkeit des Weltprozesses in ihm aufleuchtete. Und so standen die ersteren unter den Sophisten der psychischen Welt gegenüber, nachdem sie einmal auf sie als auf ein selbständiges Sein aufmerksam geworden waren. Freilich, das Interesse an der Wahrnehmung war nicht neu; Empedokles, Anaxagoras, Demokrit hatten ihr ihre Forschungen zugewandt. Aber sie hatten mehr das physiologische Interesse an der Frage. Auch hier, wie in allem, suchten sie das kosmische Sein. Bei Protagoras dagegen sieht man deutlich, es ist nicht mehr der Kosmos, den er sucht, wenn er das Sein in die Wahrnehmung verlegt. Und ebenso wie Heraklit zu Werke ging, indem er alles Sein der Natur in Werden auflöste und damit aufhob, so mußte auch Protagoras, der seinen Blick in sensualistischer Weise auf das Prozeßhafte der Wahrnehmung gerichtet hielt, zu weit gehen.

Die Wahrnehmung wechselt und ist eine andere in jedem anderen Menschen, und eine andere in jedem anderen Augen-

[1]) Eine Ausnahme hiervon macht scheinbar Gorgias. Er geht in der Tat auf die eleatische Frage nach dem Sein und Nichtsein zurück, aber nicht um sie durchzuführen, sondern nur um an ihr die skeptische Selbstaufhebung alles Naturdaseins darzutun. Die φύσις wird ihm zum μὴ ὄν, und zwar nicht im Sinne des Ursprungs, sondern des Scheines.

blick auch in demselben Menschen; also — schloß er — ist kein Bleibendes in der Seele, kein wahrhaft Seiendes, das objektiv wäre in seiner Gültigkeit für alle Menschen und für alle Zeitpunkte. Denn außer den Wahrnehmungen sieht er in der Seele nichts; konnte doch Plato aus seiner Denkweise die Konsequenz ziehen: *οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις* (Plat. Theaet. 151 E). Darum soll einem jeden nur dasjenige wahr sein, was ihm erscheint, unbekümmert darum, ob es einem anderen ebenso erscheint oder nicht, — denn auch dem anderen gilt das, was ihm scheint, nur für ihn selbst. So wird das Individuum zum Maßstab des Wahren. Es ist die Konsequenz des extremen Sensualismus, die so kühn als einseitig und folgenschwer war, daß jeder Einzelmensch für sich befinden müsse über Sein und Nichtsein: *φησὶ γάρ που πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν* (Theaet. 152 A).

Dieser Grundsatz des Protagoras erwies sich weit gefährlicher, als es die Lehre Heraklits gewesen war. Denn hier handelte es sich nicht mehr um Fragen der Naturerkenntnis, sondern um die des sittlichen und politischen Lebens. Diese der Willkür des einzelnen preisgeben, hieß die Grundlagen des antiken Lebens gefährden. Damit hing auch jene falsche Redekunst zusammen, die alles mit gleichem Recht zu beweisen und zu widerlegen sich anmaßte, da es ja nur darauf ankomme, den Schein zu erwecken, damit etwas für den Hörer das Wahre „sei“. Der „Mensch“, der wohl auch in tieferem, logischem Sinne das „Maß der Dinge“ hätte heißen können, entbehrte hier ebendieses tieferen Grundes, er ist „nur der Ausdruck des individuellen Rechthabens“.[1]

Aber so sehr die Sophisten auch das Objektive verkannten, das sie im psychischen Leben hätten suchen sollen, wie die Naturphilosophen es im Kosmos gesucht hatten, und so sehr sie durch dieses Verkennen dem haltlosen Subjektivismus verfallen mußten, — es lag dennoch der Anfang zur Entdeckung eines neuen Seins in ihren psychologischen Untersuchungen. Der Mensch ist Subjektivität. Sein und Nichtsein werden „gemessen“ an dieser Subjektivität. Das ist nicht mehr weit von der Erkenntnis entfernt: sie sind Sache des Urteils.[2] Nur der

---

[1]) Prantl, Gesch. der Logik im Abendl. I S. 12.
[2]) Ganz läßt sich diese Annäherung des Protagoras an das Urteil wohl erst im Rückblick von Plato aus verstehen. Bei diesem wird die

Urteilscharakter selbst ist eben noch nicht erkannt. Denn das Urteil kann in seiner Eigenart nur am Begriff verstanden werden. Dieser aber ist noch nicht da. Er gelangt selbst erst am Problem dieser Subjektivität allmählich zum Bewußtsein. Somit ist hier — obwohl die Fragestellung noch typisch unlogisch ist — der Ursprungspunkt des logischen Problems, das hinfort alles theoretische Denken beherrschen sollte. In großen Zügen hat sich das der Platonischen Philosophie aufgeprägt: Was Heraklit für Parmenides war, das wurden die Sophisten für Plato. Das Denken sollte sich verinnerlichen, sich nach innen, zu sich selbst kehren. Dazu mußte das Innenleben zuvor in seinem ganzen Umfange, in seiner ganzen Mannigfaltigkeit und Rätselhaftigkeit zur Geltung kommen. Indem nun die Sophisten dieses Mannigfaltige des Innenlebens zu erforschen suchten und bei dem gänzlichen Mangel der Methode keinen Halt darin gewinnen konnten, verlegten sie gleichwohl das Sein aus dem Kosmos in den Menschen — denn das hatte vor ihnen keiner getan, — und da dieses noch unvollkommen geschah und in dem engen Gesichtspunkt des Individuums stecken blieb, so forderten sie eben damit die Kritik und das tiefere Eindringen in das Eigentümliche des Seelenlebens heraus. Es war eben noch nicht eigentlich ein Sein, was sie in der *ψυχή* sahen, sondern vielmehr ein Entstehen und Vergehen, in dem es keinen Halt oder Ruhepunkt gibt. Denn es fehlt ihm noch das, was Parmenides als das Charakteristische des Seins gekennzeichnet hatte, das Identische, Beharrliche. Das ist der Heraklitismus im Denken der Sophisten: es war ein Nichtsein, das sie in ihrer Theorie der Wahrnehmung zum Vorschein brachten — ebenso wie ja Heraklit im Fließen der Naturdinge zuerst auf ein Nichtsein gestoßen war. Es galt nun wiederum, wie damals, dieses Nichtsein als solches zu erkennen und ihm das entsprechende Sein entgegenzustellen. Denn zu jedem Nichtsein muß sich das Sein, zu jedem Fließen das Beharrende finden lassen.

Der große Umschwung, der aus dieser Aufgabe erwachsen sollte, beginnt schon mit Sokrates. Auch dieser lenkte den Blick nach innen in die Menschenseele, aber er suchte, er fragte anders. Die Sophisten sahen die einzelne psychische

---

δόξα, die sachlich zur *αἴσθησις* des Protagoras gehörte, zur *κρίσις* erhoben; so wird das *μέτρον* zum *κριτήριον* (Theaet. 178 B).

Erscheinung an, da löste sich ihnen die ganze ψυχή in einen Haufen von Erscheinungen auf. Sokrates gab sich damit nicht zufrieden. Er fragte sich, verstehen wir denn auch das einzelne, so wie es als einzelnes dasteht? Müssen wir nicht vielmehr erst fragen, „was es ist"? Das τί ἐστι wurde ihm so zum Ausdruck dieses Suchens nach tieferem Verstehen. Worin aber konnte dieses Verstehen zustande kommen, worin konnte die Antwort gesucht werden auf diese Seinsfrage: „was ist"? In dem, was die einzelne Erscheinung sagte, gewiß nicht. Diese ist es ja, nach der gefragt ist. Also muß sie in etwas anderem liegen. Als dieses andere stellt Sokrates dem Einzelnen das Allgemeine gegenüber, den Begriff, das εἶδος. In der Frage nach dem Sein wurde somit der „Begriff" entdeckt. Der Begriff „ist" eben zunächst nur diese Frage nach dem Sein. Was er an Inhalt gewinnen soll, liegt schon über diese Fragestellung hinaus, ist schon Antwort. Als Frage aber ist der Begriff Antizipation, ein Noch-nicht-Haben von etwas, was gefunden werden kann und muß: d. h. genau ein Nichtsein im Sinne des Demokriteischen μὴ ὄν.

Wie kommen wir nun aber zur Antwort auf die Frage, zum Inhalt des Begriffs? Ist denn überhaupt der Begriffsinhalt etwas, das wir als irgendwo fertig voraussetzen könnten, das man also nur zu erreichen und zu erfassen brauchte, um es zu haben? Daß er das nicht ist, macht ja erst seinen Unterschied von den Dingen aus. Wie wäre er anders Frage? Aber es muß doch einen Weg zur Beantwortung, zum Inhalt geben, wenn auch dieser Inhalt kein gegebener sein kann. Einen solchen Weg zeigt Sokrates in der Tat auf: in der Induktion. Aristoteles nennt diesen Weg geradezu „Hinführung". Die Induktion ist die Hinführung des Einzelnen auf das Allgemeine und dadurch auf den Begriff. Im Allgemeinen kommt das Einzelne zu seiner Bestimmung. Da diese Betrachtung aber bei Sokrates auf das Seelenleben und auf die sittlichen Fragen gerichtet ist, so gelangt in dieser Entdeckung des Begriffs überhaupt zugleich der Begriff des Menschen zur Entdeckung. Damit aber tritt Sokrates in einen noch besonderen und schrofferen Gegensatz zu Protagoras, der auch vom „Menschen" gesprochen hatte, aber vom Menschen in seiner individuellen Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit. Das „Maß der Dinge" war der Mensch nur insofern, als er der Einzelmensch war; nur insofern konnte sein Maßstab die Dinge unbestimmbar und die Wahrheit und das Sein subjektiv und willkürlich erscheinen lassen. Sofern er aber als

Begriff des Menschen gedacht wird, wird er zum Träger des Objektiven (bei Sokrates namentlich des Guten und der Tugend), dessen, was für alle wahr und gültig sein soll. Nicht das, was „einem jeden" das Beste ist, soll den Ausschlag geben, sondern was der Allgemeinheit und damit dem Menschen als solchem gut ist. Dieses Allgemeine, wie es ihm die Tugend und letztlich der Zweckbegriff vertritt, ist nicht irgendwo außerhalb in der Ferne zu suchen, sondern in uns selbst als unser Eigenstes. Daher drängt Sokrates die ganze sittliche Erkenntnis zusammen in den Begriff der Selbsterkenntnis. So sehr bedeutete für ihn „der Mensch" gerade das Umgekehrte wie für Protagoras.

Mit dieser Auffassung, die den Grund zu einer objektiv begründeten Sittlichkeit legt, bereitet sich noch eine neue Phase des Seinsproblems vor. Das theoretische Sein, wie man es auch fassen mag, hat sein Korrelat und seine Kontrole an der Wirklichkeit der Natur. Die Ethik aber ist mit dem, was sie zum Prinzip macht, nicht auf ein solches Dasein hin zu begreifen. Sie muß fordern, also gerade von dem handeln, was nicht da ist, sondern was werden soll. Jener Begriff des Guten und der Tugend, den Sokrates leitend macht, zielt eben gerade auf das, was „nicht ist". Sonst wäre er nur ein Gattungsbegriff der Güter. Und eben das sollte er nicht sein, sofern er Grundlage der Sittlichkeit werden sollte. Denn was helfen die „Güter" der Sittlichkeit? Gerade von ihnen muß abstrahiert werden, gerade ihr Begriff soll als der unethische überwunden werden. Und die Tugend, wenn sie nur das Allgemeine zu den menschlichen Vorzügen wäre, wie wäre da ein Prinzip an ihr zu gewinnen?

Wie steht es nun aber mit der Begründung dieses Guten, dieser Tugend? Sind sie etwa ohne alle Beziehung auf ein Sein? Sind sie ein Nichtsein im isolierenden Sinne des Wortes? Das kann nicht sein, sofern das Sittliche doch etwas bedeuten, doch Kraft haben soll. Hier liegt also ein neues tiefgreifendes Problem, das wiederum alle Seinsbestimmung aus den Angeln zu heben droht.

Für Sokrates lag freilich die Lösung auch hierzu im Zweckbegriff. Aber er blieb stehen bei ihm als einer Forderung. So blieb ihm das Ethisch-Einheitliche, das Prinzip selbst auch Forderung. Die logische Rechenschaft zu ihm hat er nicht durchgeführt. Aber wenn man auf die Methode des Nichtseins hinblickt, wie sie sich bei Demokrit herausgebildet hatte, so ist es nicht schwer zu antezipieren, welchen Weg die wissenschaftliche Begründung

dieser Forderung einschlagen mußte, um zur Rechenschaft über sich selbst zu gelangen. Es galt, jenes Nichtsein in der ethischen Fragestellung im positiven Sinne verstehen zu lernen, um dem theoretischen Sein durch seine eigene Negierung eine Forderung (ein Sollen) entgegenzustellen, die selbst wiederum einen Seinswert repräsentierte — nur einen anders gearteten. Diesen Entwicklungsgang nahm das Problem in der Tat bei Plato, und zwar so nachdrücklich, daß seine Formulierungen, die er der Seinsmethode entnahm, für alle Zeiten klassisch geblieben sind.

Die größten Grundbegriffe der Wissenschaft waren vor Sokrates entdeckt worden. Aber ihr Begriffscharakter selbst war nicht entdeckt. Solange dieses Selbstbewußtsein den Begriffen fehlte, konnte auch das Sein nicht endgültig, nicht mit vollem wissenschaftlichen Bewußtsein ins Denken verlegt werden. Dazu nämlich mußte es zuerst in den Begriff verlegt werden. Auch Demokrits „Atome und das Leere" waren nicht als Begriffe, sondern direkt im Kosmos gedacht, — wiewohl sie nicht mehr der Wahrnehmung angehörten; gar nicht zu reden von Zenon, der als echter Dialektiker die Begriffe in Händen hält und mit ihnen operiert, und doch nicht weiß, daß es Begriffe sind. Mit der Entdeckung des Begriffscharakters in den Begriffen beginnt eine neue Seite an ihnen verständlich zu werden: sie werden zu Operationsmitteln des Denkens als des Trägers des Seins. Damit aber werden sie selbst zu Trägern des Seins. Aber noch freilich ist dieses nicht erreicht. Sokrates stellt im Begriff nur die Frage danach, die Seinsfrage. Und er gibt die „Hinführung" auf die Antwort als Hinführung auf den Begriff selbst. Aber dieser ist deswegen noch nicht da. Woher er schließlich kommen soll, zeigt Sokrates nicht. Daß er im Denken zustande kommt, freilich, das liegt in der Fragestellung. Aber wie vollzieht er sich dort, welche Leistung des Denkens läßt ihn hervorgehen? Und dahinter liegt noch eine tiefere Frage: Mit welchem Recht verlegen wir das Sein in den Begriff? Taten nicht die Naturphilosophen dasselbe, indem sie das Sein jeder in einen anderen Begriff verlegten? Und hatte nicht jeder von ihnen zugleich recht und unrecht, indem er vieles dabei richtig erfaßte und vieles übersah? Welche Sicherheit haben wir nun, daß sich das Sein im Begriff erschöpfen läßt, daß die Seinsfrage, das *τί ἔστι* richtig gestellt ist, indem sie auf das Allgemeine gerichtet ist? Mit einem Wort, gibt es noch eine Rechenschaft, die der Begriff von sich selber ablegen könnte, um sich erst zu legitimieren, — und worin könnte diese bestehen?

Auf diese Fragen antworten heißt, das Seinsproblem zum Gegenstande einer besonderen Wissenschaft vom Denken machen, d. i. zum Gegenstand der Logik. Das aber fiel nicht mehr in den Bereich der Aufgaben, die sich Sokrates stellte. Und Sokrates selbst ging an diesen Problemen, die er so offen liegen ließ, nicht bewußtlos vorüber. Er sah vielmehr selbst aufs klarste ein, daß er solche Fragen übrigließ, und daß ihm selbst daher in seinem Philosophieren ein Mangel anhaftete. *ἐμαυτῷ γὰρ ξυνῄδη οὐδὲν ἐπισταμένῳ*, läßt ihn Plato (apol. 22 C) sagen. Das ist nicht Ironie. Sondern wir dürfen hierin wohl ein Zeugnis dessen sehen, daß er gerade für seine höchsten Probleme noch eine Rechenschaft verlangte, von der er aber „nicht wußte", worin sie bestehen sollte. Daher darf man in diesem Sokratischen Wort keineswegs allen Nachdruck auf die negative Seite verlegen. Nicht auf dem Nichtwissen als solchem liegt der Nachdruck, denn dieses teilt Sokrates mit seinen Mitbürgern; er meinte das Wort vom Nichtwissen aber gerade so, daß es ihn unterschied von ihnen: der Nachdruck liegt also auf dem „Wissen". Er, Sokrates, w e i ß es, daß er nichts weiß, die Anderen wissen es nicht, daß sie gleichfalls nichts wissen. Daher geht denn seine ganze Lehrtätigkeit dahin, die Menschen zu dieser Einsicht ihres Nichtwissens zu bringen. Denn in der Einsicht des Nichtwissens sieht er den Anfang des Wissens.

Und so ist das Nichtwissen bei Sokrates nicht Skeptizismus, es ist keine Verzweiflung am Wissen. Sondern es ist mit ihm wie mit dem Nichtsein, es ist Übergangsstufe zum Wissen, wie dieses zum Sein. Denn es enthält die Fragestellung nach dem Wissen. Frage aber ist schon Antezipation. Frage ist der Begriff und nur ein Wegweiser zu einem Seinswert. Frage ist das ethische Problem. Frage ist die große Abstraktion des Selbst, das für alle diese Probleme einstehen soll. Wohin wir blicken, überall stoßen wir auf ein Nichtsein. Sokrates aber, der den Wegen der Physiker fernsteht, und nur in sich selbst hineinblickt, nicht in den Kosmos, kann aus dieser seiner Denkweise heraus natürlich nicht den Begriff des Nichtseins anwenden. Er kennt nur die Kehrseite des Seins, das Denken — oder, wie es bei ihm heißt: das Wissen. Dieses Wissen aber kann er nicht erbringen, es bleibt für ihn das große Desiderat der Philosophie. Daher der Begriff des Nichtwissens bei ihm als durchgehend leitendes Motiv; daher jene tiefe Bedeutung seiner ironischen Sprechweise; daher endlich die ungeheuere Fruchtbarkeit aller jener scheinbar resultatlosen Probleme, die er aufwirft. Wir

haben somit in diesem Nichtwissen eines der größten geschichtlichen Beispiele für die Methode des μὴ ὄν: denn es ist vielleicht die fundamentalste und zugleich doch die positivste Negation, in der jemals ein tiefsinniger Denker den Bestand seines Denkens zum Ausdruck gebracht hat. Und das ist nicht von ungefähr. Denn er steht an der Schwelle des größten wissenschaftlichen Aufschwunges und der höchsten logischen Rechenschaft und Formulierung, die das Seinsproblem an allen seinen Teilen erfahren sollte. Wie positiv dieses Nichtsein im Sokratischen Nichtwissen bis ins einzelne hinein zu verstehen ist, ließe sich freilich erst im Rückblick von Plato auf Sokrates verstehen. Denn Plato war es, der auch diese schwerwiegende Geisteserbschaft antrat — ebenso wie die der Vorsokratiker — und der in langjährigem Ringen, Schritt für Schritt, auch aus diesem Nichtsein das Sein herausentwickelte. —

So zielt alles auf Plato hin. Werfen wir abschließend auch auf ihn noch einen Blick voraus.

Die Idee wird das Umfassende aller der Fragen, die ihrer systematischen Vereinigung harren. Darum kann sie das erfüllen, was jene anstreben, kann Lösung werden. Wie sie den eleatischen Gedanken vom ἕν mit dem ἐτεῇ ὄν Demokrits zum ὄντως ὄν vereinigt, haben wir schon gesehen. Aber wie sie das konnte, wird nur verständlich, wenn wir auf das Mittel hinblicken, das sie sich hierzu zu eigen machte. Das war der sokratische „Begriff". Das ὄντως ὄν ist εἶδος; nur so konnte es in jener strengen Allgemeinheit gedacht werden, wie es die eleatische „Einheit" forderte. Diese Vereinigung zeigt aber sofort ihre Rückwirkung auf den „Begriff" selbst. Bei Sokrates entbehrt er noch der Rechenschaft, hier legt er diese in unbestreitbarer Echtheit ab — in seiner Leistung. Die Leistung aber ist das Spezifikum der alten ἀρχή (in ihrer besten Bedeutung, als das „für"); somit rechtfertigt sich der Begriff, weil er sich als ἀρχή erweist. Und diese Rechtfertigung durch die Leistung als Prinzip ist es wiederum, die in der Idee weiter ausreift zur ὑπόθεσις. Das ist die methodische Durchführung jener ἀρχή, die so unscheinbar als „Wasser" anfing; es war eben auch jenes „Wasser" schon „für" ein Mannigfaltiges gedacht. — Aber die Durchführung des Ideen-Seins für die Naturforschung ließ Plato auch auf die Pythagoreer zurückgreifen; denn in diesem Gebiet war es, ebenso wie bei jenen, ausschließlich das Mathematische, das ihn führte. Daher finden wir auch

das πέρας und ἄπειρον bei ihm wieder. Diese Prinzipien werden ihm gleichfalls lebendig, sie durchdringen einander und lassen so das konkrete Dasein entstehen, das Werden wird γένεσις εἰς οὐσίαν. Auch das vielumstrittene Leere gelangt zur Durchführung, es wird zum reinen Raum, als dem „Aufnehmenden" alles Geschehens; das Atom aber wird seiner letzten Analogie mit der Wahrnehmung entrückt, es wird zum reinen geometrischen und damit ideellen Gebilde. So kommt auch das Problem der Materie zu seinem Recht, das doch der Ausgangspunkt des Seinsproblems war. — In allen Grundfragen kommt ihm die Beweglichkeit und Lebendigkeit der Begriffe zustatten, die er durch die Erkenntnis und Begründung ihres Begriffscharakters gewonnen hat. Der methodische Gehalt in ihnen tritt in den Vordergrund; so gewinnt auch das μὴ ὄν seine zentrale Stellung im System, wie es denn Methode im reinsten Sinne ist. Es wird zu einem Grundhebel der Gemeinschaft der Grundbegriffe, die die Voraussetzung alles Denkens ist. So findet auch die Zenonische Dialektik ihren inneren Sinn durch das μὴ ὄν: Nicht Ausschließung, sondern Vereinigung bedeutet der Widerstreit der Begriffe.

Und schließlich das Ethische, die große Frage des Sokrates, die prinzipiell in Gegensatz zu allem Natursein tritt, auch die findet ihre Formulierung aus der gleichen Methodik heraus. Für sie schafft das Nichtsein ein neues Gebiet, einen außerlogischen Seinswert, der nicht mehr bloß Denkwert ist: sie fällt „jenseits des Seins". So überflügelt schließlich die Methode im Nichtsein allen positiven Inhalt des Seins.

Lebenslauf.

Als Sohn des russischen Staatsangehörigen Ingenieur CARL AUGUST HARTMANN und seiner Frau HELENE, geb. HACKMANN, wurde ich in Riga am 7. Februar 1882 geboren. Der evangelischen Konfession angehörig, genoß ich bis zu meinem 15. Jahre deutschen Privatunterricht in Riga. Im Herbst 1897 kam ich auf das Gymnasium der deutschen St. Catharinen-Kirchenschule zu St. Petersburg, wo ich die vier obersten Klassen absolvierte und im Frühjahr 1901 das Reifezeugnis erhielt. Nachdem ich dann ein Jahr Hauslehrer in Livland gewesen, bezog ich im Herbst 1902 als Mediziner die Universität Dorpat, wo ich mir die Grundlagen der Naturwissenschaften aneignete. Dem Triebe zur Philosophie folgend, trat ich aber schon ein Jahr später in die Historisch-Philologische Fakultät zu St. Petersburg über und hörte dort bis zum Frühling 1905 philosophische, historische und philologische Vorlesungen. Als dann die Revolution diese Studien unterbrach, kam ich, veranlaßt durch die Schriften der Herren Professoren H. COHEN und P. NATORP, nach Marburg, wo ich vier Semester lang unter der speziellen Leitung dieser Herren meine philosophische Bildung vervollständigte. Ihnen verdanke ich das Beste, was ich aus meinen Lehrjahren an bleibendem Wert mitnehme. Sowohl für die methodische Schulung als besonders für die Erziehung zu selbständiger wissenschaftlicher Forschung bleibe ich ihnen vor allen zu Dank verpflichtet. Auch die vorliegende Dissertation entstammt inhaltlich wie methodisch dieser Anregung. — Das Examen rigorosum bestand ich in Marburg vor der Philosophischen Fakultät am 31. Juli 1907. —

Außer den Genannten hörte ich im Laufe meiner Studien noch folgende Professoren: In Dorpat: RAUBER, KENNEL, TAMMANN, SADOWSKI, KUSNEZOW; in St. Petersburg: WWEDENSKI, ZIELINSKI, FORSTEN, GRIMM, GREWS, SOKOLOW, PLATONOW, SOBOLEVSKI; in Marburg: BIRT, MAASS, KALBFLEISCH, v. SYBEL. Auch ihnen allen spreche ich hier meinen ergebenen Dank aus.


COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
1010659617

